Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire31v32pari

CAMPBELL
UNIVERSITY

I
71-4

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-ET-UNIÈME

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Relig
R

(ANNALES DU MUSÉE GUIMET)

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

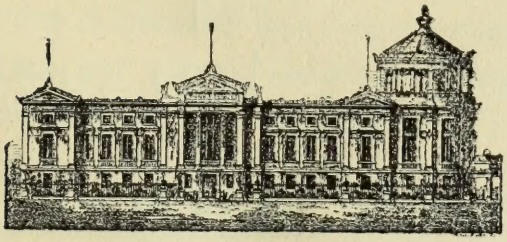
MM. E. AMÉLINEAU, de l'École des Hautes Études ; A. AUDOLLENT, maître de conférences à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHE-LECLERQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; I. GOLDZIHER, professeur à l'Université de Budapest; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris ; L. MARILLIER, de l'École des Hautes Etudes; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; P. PARIS, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux ; ALBERT REVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. ÉMILE CHASSINAT

SEIZIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-ET-UNIÈME

— 32



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1895

BL
3
R4
t.31-32

616474
10.8.55

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

DÉCEMBRE 1893. — DÉCEMBRE 1894

Nos lecteurs sont sans doute impatients de connaître les résultats des fouilles de Delphes en 1894, dont le succès est célébré tout aussi bien par la presse quotidienne que par toutes les revues archéologiques. Aussi ne les ferons-nous pas attendre, et après avoir envoyé nos bien vives félicitations à nos jeunes camarades de l'École d'Athènes et surtout à M. Homolle, leur non moins savant qu'heureux directeur, nous nous hâtons d'extraire des récits et rapports qui nous sont parvenus tout ce qui intéresse l'histoire de la religion grecque[1].

L'emplacement même du temple d'Apollon est entièrement déblayé. M. Homolle et ses collaborateurs ont eu, sur ce point déterminé, quelque déception. L'état exceptionnel de conservation où s'étaient retrouvés l'an passé de nombreux édifices, en particulier le Trésor des Athéniens que l'on pourrait remonter, pour ainsi dire, pierre par pierre, semblait présager pour le temple la même bonne fortune. Mais le monument a été comme

1) Les nombreuses revues qui, chaque année, donnent une chronique plus ou moins complète des fouilles et des travaux archéologiques, empruntent tout leurs renseignements aux communications de M. Homolle. Ce sont ces dernières que nous nous contentons de mentionner ici : *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1893, p. 611 et s. (Institut de Correspondance hellénique; 1894, p. 166 et s. (Institut de Correspondance hellénique); p. 175 et s. (Nouvelles et Correspondance). Mais nous ne pouvons omettre deux récits de visites à Delphes, par MM. Ch. Belger et Furtwængler, à cause des appréciations importantes qu'elles renferment, et de l'hommage rendu à M. Homolle et à ses collaborateurs (*Berliner Phil. Wochenschrift*, 1894 [p. 860], n° 27; [p. 1274], n° 40).

systématiquement démoli, et les débris même en ont été pillés et dispersés avec un acharnement brutal.

La terrasse qui le supportait était assez vaste; M. Homolle l'a fouillée sur toute sa superficie, et cependant « c'est une chose remarquable, dit-il, dans une exploration aussi étendue, que le très petit nombre de pièces architecturales caractéristiques qui ont été découvertes, et l'absence totale de sculptures décoratives peut être considérée comme absolument décourageante pour l'avenir. On n'a recueilli ni une métope, ni un fragment de frise, ni le petit doigt d'une figure ayant appartenu aux frontons. » Cependant l'exploration n'a pas été complètement stérile; si des tambours de colonnes très nombreux et quelques chapiteaux ne suffisent pas à restituer l'élévation du temple; si de la décoration sculpturale il ne reste que des mufles de lions ayant servi de gargouilles — pas un d'ailleurs n'est complet — du moins le plan se lit-il maintenant avec assez d'évidence, malgré la destruction presque totale du dallage. C'était, élevé sur trois hauts degrés, un périptère ayant six colonnes de front, suivant le canon du vi^e siècle; il est malheureusement bien difficile encore de calculer le nombre des colonnes latérales. Comment l'intérieur était-il divisé? M. Homolle nous dit « qu'il ne paraît pas avoir enfermé de colonnade; il présente une disposition appropriée à son rôle de temple oracle, conforme aux descriptions des anciens, et analogue à celle du temple d'Apollon Didyméen. Le dallage est coupé vers le milieu du monument par une dépression large et profonde, dont la longueur n'est pas encore déterminée en toute son étendue. Ce n'est pas un éboulement, car les pierres des parois sont parementées, et il ne paraît guère douteux que l'adyton ne doive précisément se trouver en ce point. On sera fixé quand il sera possible de dégager complètement cette cavité de tous les matériaux qui y sont tombés ou ont été jetés pêle-mêle. » Tout le temple était édifié sur une série de murs de soutènement se recoupant les uns les autres et formant des chambres profondes dont l'existence était déjà connue, mais que l'on prenait à tort pour des souterrains ayant quelque rapport au culte ou à l'oracle.

Ainsi, du temple rebâti au VIe siècle, après l'incendie, nous ne saurons que bien peu de chose, à moins de découverte improbable; mais des édifices qui l'ont précédé depuis l'époque légendaire il y a encore chance de trouver beaucoup de débris, car nulle part encore la fouille n'a été poussée jusqu'au sol vierge, très profondément enfoui sous un terre-plein où apparaissent déjà de nombreux marbres.

Avec le temple ont disparu méthodiquement les autres édifices, et jusqu'aux moindres statues votives qui devaient encombrer l'enceinte sacrée, le centre de la cité delphienne. Mais assez d'autres trouvailles heureuses ont dédommagé les habiles explorateurs. Delphes vraiment sera notre Olympie, et mieux encore. Notre Chronique de l'an passé était quelquefois sortie de son domaine; elle doit s'y restreindre cette année pour extraire seulement des conquêtes delphiennes ce qui intéresse l'histoire de la religion. Car ce serait peut-être abuser des mots que de tout narrer par le menu, sous prétexte que Delphes n'était en somme qu'un immense assemblage d'ex-voto, que tout s'y rattache par quelque point au culte du dieu, et que la moindre stèle de décret, par cela seul qu'elle fut confiée à la garde d'Apollon, est un document religieux.

Quelques-uns de ces monuments que la reconnaissance des cités édifiait le long de la Voie Sacrée ou aux abords immédiats du temple avaient la forme d'autels. C'est ainsi que l'*Autel de Chios*, que les exégètes appelaient μέγας βῶμος, s'élevait au point culminant de la Voie Sacrée, relié au temple par un dallage. Il était supporté par une haute base en calcaire noir bleu. C'est, avec la base de l'ex-voto de Gélon, fils de Deinoménès, qui soutenait entre autres une Niké et un trépied d'or, et un *omphalos* de marbre recouvert de son filet, le seul que nous ayons à noter parmi les monuments qui décoraient la Voie Sacrée à l'endroit où, devenue horizontale, elle s'étendait au-dessus du temple, le long du flanc de la montagne. Mais comme on n'a recueilli autour de la ruine aucun débris provenant de sacrifices ou d'offrandes, il est à croire que l'autel servait surtout de parade.

Devant le front ouest du temple, M. Homolle signale la dé-

couverte d'un dépôt de terres cuites et de bronzes, de fragments d'or et débris d'ustensiles qui marquaient l'emplacement d'une de ces fosses où les hiéropes entassaient pour s'en débarrasser les reliefs des sacrifices et les offrandes de rebut. Tous ces fragments (car, sauf quelques petits vases, il n'y a que des fragments) sont d'un très lointain archaïsme ; quelques-uns même remontent à la fin de l'âge mycénien. Un autre dépôt de même genre, mais moins nettement caractérisé et moins riche, s'est retrouvé en un autre lieu de la Voie Sacrée, au-dessus du Trésor des Athéniens.

C'est d'ailleurs en cette région que les fouilles, poussées avec ardeur, ont été exceptionnellement heureuses. M. Homolle a d'abord fait déblayer totalement le Trésor, la découverte capitale de l'année dernière. Le nom, qui avait été donné aux ruines par hypothèse, n'est plus douteux maintenant ; c'est bien là le monument votif dont les Athéniens reconnaissants récompensèrent le dieu de Delphes après la victoire de Marathon ; non seulement sur les parois étaient gravés des décrets athéniens mentionnant le θησαυρὸς τῆς πόλεως ou οἶκος Ἀθηναίων, mais on a retrouvé des fragments de la dédicace inscrite sur un des degrés, et où se lisent les débris des mots *Athéniens* et *Marathon*. L'édifice avait la forme d'un petit temple dorique *in antis*, ayant 10 mètres sur 6, et dont le style architectural se rapproche de celui des temples d'Égine ou d'Olympie. La précision de la date du Trésor fait que toutes les œuvres d'art recueillies dans les décombres — elles permettraient une restauration complète de la décoration — sont les plus précieuses que l'on connaisse encore pour l'histoire de la plastique après les Guerres médiques. Déjà tous les archéologues qui ont eu l'heur de les voir ont insisté sur la grande portée de cette découverte. Disons ici seulement que la décoration sculpturale est aussi très importante pour l'histoire des types figurés des dieux et des héros et pour l'intelligence des légendes attiques. Aucune figure en effet, aucune scène n'est de pur ornement ; les métopes représentent les travaux d'Héraclès et ceux de Thésée, et quelques autres scènes, par exemple les duels de héros dont on ne peut encore fixer exactement les noms. Il serait

ici superflu de décrire les trente bas-reliefs qui nous sont parvenus, de nombre égal à celui des métopes qui ornaient les quatre faces de l'édifice, ni de rappeler les hypothèses déjà émises par M. Homolle sur la distribution des tableaux autour de l'édifice; pour le moment l'histoire de la religion ne peut pas tirer grand'-chose des renseignements sommaires qui nous sont donnés, dont nous sommes très reconnaissants au directeur des fouilles, mais qui excitent notre curiosité plus encore qu'ils ne la satisfont, et nous font attendre avec bien de l'impatience une publication provisoire qui, promise, ne saurait beaucoup tarder.

Entre le Trésor et le Portique des Athéniens — cet édifice découvert il y a quelques années par M. Haussoullier — s'étend un espace vide où M. Homolle place d'abord le sanctuaire de la Terre et des Muses, et en même temps « la pierre d'où prophétisait la Sibylle et le rocher, siège du primitif oracle, auprès duquel périt Python. Dans un second emplacement découvert, arrondi, entouré de bancs, propice aux rassemblements, on pourrait reconnaître l'ἅλως, ou Aire Sacrée, signalée par Plutarque et les inscriptions ».

Immédiatement au-dessous du Trésor des Athéniens, vers l'ouest, se trouvait le Trésor des Béotiens. Plus petit que le précédent, il avait aussi la forme d'un temple. Placé au bord de la Voie Sacrée, à un endroit où elle fait une courbe brusque en montant vers le nord, il est tout proche du Trésor des Siphniens qui était construit à gauche, au-dessous du mur que l'on est convenu d'appeler *Hellenico*.

Le Trésor des Siphniens était un temple du type prostyle, établi sur une sorte de bastion auquel on accédait par un escalier monumental. Pausanias le cite comme un des plus beaux et des plus riches de Delphes, et la découverte des ornements sculptés et des frises en bas-relief qui le décoraient ne dément pas cette assertion. La frise surtout, haute de $0^{m},62$, qu'on avait pu tout d'abord rapporter au temple même d'Apollon, donne la plus haute idée du talent que déployèrent les artistes choisis par les Siphniens. Elle représente « à côté de cavaliers et de personnages montés sur des quadriges, un combat héroï-

que, une Gigantomachie, des scènes mythologiques ou héroïques auxquels prennent part des dieux ou des déesses qui montent en char ou en descendent. » Voilà encore plus d'un sujet d'étude pour les critiques d'art comme pour les mythologues, étude que facilitera singulièrement la parfaite conservation des plaques sculptées, et la distribution certaine des bas-reliefs autour des monuments. En attendant on peut lire la description sommaire des fragments qu'a faite avec précison et méthode M. Homolle dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*. Les frontons étaient aussi décorés de sculptures ; on a retrouvé des fragments importants de l'un d'eux qui représentait la dispute du trépied entre Héraclès et Apollon. « Au milieu se tient Athéna, qui essaie d'apaiser leur colère. Léto, derrière son fils, s'efforce de le retirer du combat ; deux figures de femmes, à gauche ; une femme et un guerrier, à droite, marchent vers les extrémités du fronton en tournant le dos aux acteurs principaux ; les personnages de droite sont précédés de deux chevaux caracolant. Deux chevaux semblables se répétaient symétriquement sur le morceau de gauche du fronton, où se trouvaient aussi une figure à genoux et une autre couchée, le tout en très mauvais état. » Nous ne pouvons pas, bien que le détail soit étranger à notre programme, ne pas signaler la technique originale de ce fronton, dont les figures sont depuis la taille sculptées en bas-relief et engagées dans le fond du tympan, tandis que ce tympan s'entaille profondément pour laisser les torses et les têtes se détacher en ronde bosse. M. Homolle veut reconnaître dans cet ensemble unique de sculptures l'art très entaché d'archaïsme d'une école asiatique ou insulaire de la fin du VIe siècle.

Le Trésor des Sicyoniens, voisin du précédent, a la même forme de temple *in antis* que le Trésor des Athéniens. Il était en tuf et datait du VIe siècle, si l'on en juge par le style des sculptures ; on a en effet recueilli cinq métopes d'une polychromie très vive, sauf sur le fond, et dont voici la description :

« 1° *Les Dioscures et Idas*, ramenant de Messénie les troupeaux de bœufs enlevés par eux, cette proie qui devait les mettre aux

prises, et être funeste à Castor et à Idas. Les noms sont peints en noir à côté des personnages ;

2° *Un sanglier*. Comme les Dioscures prirent part à la chasse de Calydon, il est permis de supposer que le sujet de cette métope était encore emprunté à leur légende ;

3° *Deux cavaliers* vus de face, et en arrière, au second plan, un navire, portant des guerriers, que l'on devine à leurs boucliers : au milieu se tiennent debout deux personnages qui jouent de la cithare, leurs noms sont effacés, sauf la terminaison de l'un d'eux, φας. Il semble que les deux cavaliers soient encore les Dioscures, et que le sujet soit emprunté à la légende des Argonautes, où ils jouaient aussi leur rôle ;

4° *Un bélier*, qui semble avoir porté un personnage, sans doute celui d'Hellé — légende des Argonautes ;

5° *L'enlèvement d'Europe*. »

Il est curieux, comme le remarque M. Homolle, que ces sujets ne soient pas empruntés à des légendes proprement sicyoniennes ou argiennes, et que les inscriptions ne présentent pas les lettres caractéristiques de l'alphabet sicyonien. Les Sicyoniens, dont la ville pourtant a fourni tant d'artistes illustres, aurait-elle fait appel au talent de sculpteurs étrangers ?

Les autres édifices votifs découverts encore en place sont ceux des Lacédémoniens, des rois d'Argos et des Épigones ; ils n'affectent plus la forme de temples, mais, les derniers du moins, celle d'exèdres supportant des statues ; ils sont pour nous d'un intérêt moins présent. Mais ces offrandes monumentales ne sont pas les seules qu'ait remises au jour l'exploration. Il faut citer deux statues archaïques d'Apollon. L'une, colossale, est complète ; c'est l'œuvre d'un Argien, dont le nom..... μεδης est mutilé ; elle se dressait sur sa base, bien qu'ayant les pieds brisés, contre le mur de soutènement du Trésor des Athéniens. Le morceau est d'importance pour l'histoire de l'archaïsme argien. Tout près de lui on a retrouvé le corps et les cuisses d'une statue en tout semblable : « Ce sont les mêmes proportions un peu courtes, les mêmes formes rondes et pleines ; c'est la même anatomie sommaire ; la même manière d'indiquer la ligne des côtes et la ligne

médiane de l'estomac au moyen de simples traits qui ont la forme d'une ancre renversée, les poils du pubis par de petits triangles renversés ; c'est la même disposition de la chevelure, qui, serrée par un bandeau, s'échappe par dessous en bouffant comme dans les statues archaïques de Crète et d'Arcadie. Les deux œuvres, ajoute M. Homolle, se ressemblent jusqu'à l'identité, et l'on songe, à les voir si pareilles, à ces Apollons consacrés par les habitants de Lipari, après une victoire sur les Tyrrhéniens, en nombre égal aux vaisseaux qu'ils avaient pris. » Il faut rapprocher de ces deux statues un Apollon archaïque en bronze, d'une belle patine, intact sauf les avant-bras, haut de $0^{m},40$, et d'un style excellent.

La moisson épigraphique des deux dernières années est aussi d'une richesse tout à fait rare, non moins par le nombre que par l'importance des textes. MM. Homolle, Couve et Bourguet se sont occupés vaillamment à les transcrire ; mais fort peu sont encore édités, et nous devons nous contenter jusqu'à nouvel ordre d'une énumération d'où nous extrayons ce qui suit.

Sur les murs du Trésor des Athéniens ou parmi les débris qui en proviennent on a recueilli des décrets des Amphictyons ou des Delphiens en faveur des habitants de Téos qui avaient réclamé le droit d'asile, et des catalogues de personnages envoyés d'Athènes à Delphes pour la célébration des jeux Pythiens (éphèbes, prêtres, théores, pythaïstes, etc.). M. Homolle signale ces catalogues comme très importants pour l'étude des γένη attiques et des fêtes de Delphes.

Il faut joindre à ces documents inédits des textes que la plupart de nos lecteurs connaissent déjà sans aucun doute, car ils sont désormais célèbres ; nous voulons parler du Péan d'Aristonoos et des fragments de poèmes accompagnés de leur notation musicale[1]. Peut-être nous saura-t-on gré de traduire ici ces documents si précieux à la fois et si curieux.

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 560 et s. Inscriptions de Delphes, I, *Un péan delphique* (Henri Weil); II, *Nouveaux fragments d'hymnes accompagnés de notes de musique* (Henri Weil) ; *La musique des hymnes de Delphes* (Théodore Reinach), pl. XXI, XXI *bis*, XXII; cf. 1894, p. 172 et s. ; p. 183.

Péan d'Aristonoos de Corinthe.

« Apollon, qui habites le séjour de Pytôh, bâti par les dieux, près de la roche prophétique de Delphes, iê Péan !

« Près des statues vénérables de Léto, fille de Céos, et de Jupiter très haut, par la volonté des immortels, o iê Péan !

« Du trépied divinement conquis agitant le laurier aux rameaux verts, tu dévoiles tes oracles, iê Péan !

« Et du souterrain entouré d'épouvante s'échappent tes prophéties pures et saintes qu'accompagne le son de ta lyre harmonieuse, ô iê Péan !

« Purifié à Tempé par la volonté de Zeus tout-puissant, quand Pallas t'eut envoyé à Pythô, iê Péan !

« Tu persuadas à Gê porteuse de fleurs et à Thémis la déesse aux beaux cheveux de t'abandonner à toujours leur demeure embaumée, ô iê Péan !

« Aussi, glorifiant la fille de Triton, Pallas Pronaia, d'une récompense éternelle, iê Péan!

« Tu lui marques la reconnaissance de ses antiques bienfaits par des souvenirs et des honneurs infinis, ô iê Péan !

« Et les immortels t'ont donné, Poseidon son sol pur, les nymphes l'antre Corycien, iê Péan !

« Bromios ses fêtes triennales, la vénérable Artémis la protection de ses chœurs vigilants, ô iê Péan !

« O toi qui, dans les champs du Parnasse, baignes ton corps aux sources fraîches de Castalie, iê Péan !

« Accueille favorablement nos hymnes, donne-nous le bonheur pour notre piété, sauve-nous, protège-nous, ô iê Péan ! »

Notre maître éminent, M. H. Weil, qui a transcrit et établi le texte avec la science perspicace dont il a le privilège, fait justement remarquer que Pallas joue dans ce récit, d'un lyrisme somme toute assez ordinaire et d'une poésie tout officielle, un rôle très important et nouveau, et que c'est sans doute un trait distinctif des légendes attico-delphique et attico-délienne. Dans tous les cas il suffit à expliquer la conservation du péan, œuvre d'un Corinthien, dans le Trésor des Athéniens. Aristonoos reçut

des Delphiens, en récompense de son poème, pour lui et ses descendants, les droits enviés de proxénie, de promantie (droit de consulter l'oracle avec un tour de faveur), de proédrie, de prodicie (droit d'être jugé avant le commun des plaideurs) et d'asile, la décharge de toute redevance, etc.

Les autres fragments, qui constituent l'*Hymne à Apollon*, sont assez longtemps restés anonymes; on savait simplement que l'hymne fut composé par un Athénien. Mais M. Couve a cru pouvoir démontrer, grâce à ses recherches parmi les inscriptions du Trésor des Athéniens[1], que l'auteur était Cléocharès, fils de Bion, de la tribu Acamantide, du dème de Cicynna. Les mérites de sa composition poétique et musicale lui valurent des récompenses flatteuses, les droits de proxénie, de promantie, de proédrie, d'asile, d'atélie, etc. De plus il fut décidé qu'à toutes les fêtes des Théoxénies le maître des chœurs (χοροδιδάσκαλος) apprendrait aux enfants et leur ferait exécuter le morceau. Voici la traduction de ce qui en a été publié jusqu'ici par M. H. Weil.

Frag. A. — « Je te chanterai, glorieux cithariste, fils du grand Zeus, et toi, et les oracles immortels que de ce roc au sommet neigeux tu dévoiles à tous les mortels. Je dirai comment tu as conquis le trépied prophétique que gardait le dragon ennemi, frappant de tes traits son corps recourbé, bigarré d'écailles, malgré ses sifflements effroyables... »

(Ici, sur la pierre brisée, on ne lit que quelques mots, sans doute relatifs aux Gaulois et à leur impiété sacrilège.)

Frag. B. — « Et vous qui habitez l'Hélicon aux bois profonds, filles aux bras blancs de Zeus qui tonne au loin, venez chanter dans vos odes Phœbos à la chevelure d'or, qui, sur cette roche Parnassienne à double cime, avec les belles Delphiennes, se baigne aux sources fraîches de Castalie, et rend ses oracles sur le promontoire rocheux de Delphes.

« [Avance], noble fille de la grande Athènes! tes prières à la guerrière Tritonide préservent de toute atteinte le sol que tu habites; sur tes autels Héphaïstos brûle les cuisses des jeunes

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1894. Inscriptions de Delphes, n° I, p. 71 et s.

taureaux; le parfum d'Arabie monte jusqu'à lui vers l'Olympe; la flûte de lotos siffle harmonieusement ses odes aux sons variés, et la cithare d'or mélodieuse répond aux hymnes; toute la procession des théores attiques... »

Cléocharès, dit le décret, avait composé « le prosodion, le péan et l'hymne », c'est-à-dire un chœur chanté pendant la marche processionnelle vers le temple, un poème exclusivement consacré à Apollon, un poème lyrique adressé plutôt aux dieux en général qu'à une divinité spéciale. M. Couve croit reconnaître le prosodion dans les fragments A et B; du péan, il nous resterait quelques mots à peine, dans un morceau C, où il est question de Léto embrassant le laurier toujours vert (substitué au palmier de Délos); de l'hymne, quelques passages très mutilés nous seraient parvenus, car dans un quatrième fragment D on reconnaît la mention de l'oracle de Delphes, le nom de Pallas et une allusion aux suivants de Bacchos. La démonstration de M. Couve n'est pas très concluante; il faut attendre pour l'accepter ou la repousser la publication de nouveaux fragments découverts au même lieu, et qui se reportent aux textes déjà connus.

Le décret en faveur de Cléocharès nous apprend pour quelle fête furent composés ces poèmes; c'était celle des *Théoxénies*, bien connues comme une des plus anciennes de Delphes, et non les *Soteira* comme M. Weil l'avait naturellement supposé d'après le texte même du prosodion.

L'intérêt de l'hymne réside, bien plus encore que dans le sujet et les paroles, dans la notation musicale, que M. Théodore Reinach a réussi à transcrire à force d'érudition et de goût. L'*Hymne à Apollon*, pour lequel M. Gabriel Fauré a écrit un accompagnement très discret et très juste de harpe, de flûte et de clarinette, est maintenant un morceau que de nombreux auditeurs ont applaudi à Athènes, à Paris, à Bordeaux, à Londres, dans bien d'autres villes encore. Il faut, à l'apprécier, beaucoup de prudence, car il serait téméraire de prétendre qu'il a été restitué dans sa vraie forme première; mais il n'en est pas moins un beau fragment de musique religieuse, d'une inspiration très haute, et,

malgré ses deux mille ans, d'une originalité presque moderne.

Sur l'emplacement et aux environs immédiats du temple, parmi les inscriptions recueillies en foule, on peut relever : la concession des privilèges et du droit d'asile à la ville et au temple d'Aphrodite Stratonikis sur la demande du roi Séleucus, et surtout « des fragments très étendus de deux plaques portant les comptes du sanctuaire pendant les années qui suivirent immédiatement la paix de 346, sous les archontats de Damoxénos et d'Archon. Ces textes, paraît-il, donneront d'importants renseignements sur l'entretien du monument et les travaux d'architecture qu'il nécessita, sur la topographie sacrée de Delphes, sur le personnel auxiliaire du temple et les dépenses courantes de l'organisation sacrée. Il faut les rapprocher des comptes qui avaient été trouvés en 1893 contre le mur de soutènement du Trésor des Athéniens et qui se rapportaient aux années 353-343, en pleine Guerre sacrée. Ils nous ont donné ce renseignement que « la caisse était administrée par une commission internationale de magistrats appelés ναοποιοί. Le collège au complet comptait 36 membres; alternativement, de mois en mois, trois d'entre eux, sous le nom de προστάται ou d'ἐπιμήνιοι, exerçaient la présidence »[1].

L'exploration de Delphes, malgré son importance, n'a pas épuisé l'effort de notre École d'Athènes. Depuis notre dernière Chronique, des fouilles ont continué à Délos, où MM. Couve et Ardaillon ont déblayé nombre de maisons de la ville basse[2]; le *Bulletin de Correspondance hellénique* nous a porté la nouvelle que M. de Ridder, explorant, après l'acropole de l'île de Ghâ, dans le lac Copaïs, Orchomène de Boétie, y a découvert un temple qu'il prétend consacré à Esculape, et une nécropole riche en objets archaïques[3].

Le *Bulletin* d'ailleurs continue à nous apporter régulièrement les résultats des voyages ou des fouilles anciennes; mais l'histoire de la religion grecque n'a pas à s'enrichir beaucoup de la

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 617.
2) *Ibid.*, 1894, p. 197.
3) *Ibid.*, 1893, p. 631.

récolte de cette année. Parmi les textes épigraphiques très nombreux d'Asie Mineure nous ne relevons rien qui mérite une mention; parmi les textes de Grèce, signalons seulement un acte d'affranchissement trouvé dans les fouilles de Stratos, en 1892, par M. Joubin. L'affranchissement est fait sous la forme ordinaire, dans la Grèce du nord, de vente à une divinité; mais il est intéressant de lire qu'à Stratos ce dieu est Zeus, car on ignorait encore quelle était la divinité principale adorée dans le temple dont M. Joubin a exploré les ruines[1].

Parmi les monuments figurés, deux seulement nous intéressent. D'abord un bas-relief de Thasos, depuis longtemps signalé, mais perdu et retrouvé récemment au Musée des antiques de Constantinople. M. Joubin en a donné une excellente héliogravure et l'a étudié avec soin[2]. Il représente Héraclès agenouillé et tirant de l'arc; le type est bien connu par les monnaies de Thasos qui le reproduisent avec la dernière exactitude, si bien qu'on ne peut hésiter à voir dans les diverses représentations des copies fidèles d'une statue célèbre. Le héros, de type et de facture très archaïques, est revêtu de la peau du lion de Némée, dont la tête forme casque, tandis que la crinière couvre la nuque et que tout le reste tombe sur le dos et les reins; la queue est retournée, et le bout en est engagé sous une ceinture. M. Joubin y reconnaît une bonne œuvre de l'archaïsme ionien avancé, tel qu'il s'est formé dans les îles.

Le second monument est beaucoup plus important. Nos amis et collègues MM. Radet et Ouvré l'ont découvert à Eski-Schéhir, l'ancienne Dorylée, au cours d'une récente mission[3]. C'est un bas-relief de petites dimensions, une stèle funéraire ou votive, surmontée d'un fronton que décorent des volutes ioniques et des palmettes, et bordée à droite et à gauche d'un rang de perles. On y voit une femme ailée, coiffée d'une haute tiare où se détache un ornement en forme de dents, une sorte de couronne, et vêtue de la robe et du chitôn ioniens; ses cheveux tombent

1) *Bull., de Corresp. hellén.*, 1893, p. 444.
2) *Ibid.*, 1894, p. 64-69, pl. XVI.
3) *Ibid.*, 1894, p. 129-136; pl. IV *bis*.

en lourd chignon sur sa nuque; ses ailes se recoquillent à leur extrémité. Elle marche vers la droite, un peu inclinée en avant, et tenant de la main droite, contre sa taille, un bouton de fleur, de la gauche, par une patte de devant, un lionceau; le petit animal retourne la tête comme dans un mouvement de fuite et pose ses deux pattes de derrière contre la jambe gauche du personnage. Le style est très nettement archaïque; il suffit de signaler l'œil de face dans le visage de profil, la position défectueuse de l'oreille, les plis symétriques et la disposition du chitôn, et aussi, avec la raideur et la maladresse du mouvement, l'élégance sèche et grêle du corps haut et mince. Les heureux auteurs de la découverte ne se sont pas trompés sur la date et l'origine de la stèle, la fin de l'archaïsme ionien aux environs de l'an 500; mais ils ont tort seulement, croyons-nous, de la rapprocher si étroitement des débris de la colonne sculptée consacrée par Crésus dans le temple d'Éphèse; les caractères nous en semblent très distincts. Quant au sujet, il n'est pas à discuter; c'est une Artémis persique, et MM. Radet et Ouvré ont parfaitement raison de dire que leur découverte est un nouvel argument de plus contre la théorie de M. Studniczka, qui veut reconnaître dans toutes les figures analogues la déesse hellénique Cyrène.

Le résultat le plus intéressant pour nous des fouilles que M. Dœrpfeld et l'Institut allemand d'Athènes ont exécutées cette année encore entre l'Acropole, l'Aréopage et le Pnyx à la poursuite de l'Ennéacrounos, ou Fontaine aux neuf bouches, est la découverte très probable du temple de Dionysos ἐν λίμναις[1].

On a mis au jour une construction romaine, consistant dans une grande salle de 11 mètres sur 18, divisée en trois nefs par deux rangs de colonnes dont les bases sont conservées; c'est, comme l'indique une importante inscription sur laquelle nous allons revenir, le *Baccheion*, ou salle de réunion d'un thiase de dévots à Bacchus, les *Iobacchoi*. Au bout du petit côté est de la nef est une abside dans laquelle on a retrouvé plusieurs autels et un grand nombre de sculptures. Ce sont un grand autel qua-

1) *Athenische Mittheilungen*, 1894, p. 147.

drangulaire, ayant sculptées sur trois côtés des scènes dionysiaques, et sur le quatrième une inscription archaïsante portant le nom d'*Artémis courotrophe* ; un autre petit autel consacré aussi à Artémis, et une petite statue de la déesse du type de la Diane de Versailles. Tout cela provient sans doute d'un sanctuaire très récent d'Artémis, lequel aurait, remplacé, à l'époque romaine, l'Artémision ἐν λίμναις dont il est question dans les auteurs. Au même endroit se trouvaient un torse, avec la tête, de Dionysos, un bas-relief représentant une Ménade dansante ; une statue de Pan, un petit autel avec deux figures de Pan, un ex-voto au même dieu, plus un ex-voto à la Mère des Dieux, plusieurs statues d'Aphrodité, une Parthénos sans tête, et une statuette d'Hécate à trois corps. La présence de tous ces objets dans l'édifice des Iobacchoi serait inexplicable, si l'on n'avait trouvé, sous le dallage de cette salle, les restes d'une enceinte sacrée, ayant 40 mètres sur 20 ; elle était certainement consacrée à Dionysos *Lénaios*, comme l'indique nettement une construction qui renfermait un pressoir ; à côté se trouvaient les assises d'un autel ou d'une table en pierre poreuse, et dans les débris on a remarqué des débris de vases à figures noires et rouges.

Tout cela n'a guère qu'un intérêt topographique ; toute autre est la valeur de l'inscription des *Iobacchoi*. Ce texte de 162 lignes est trop long pour que nous le traduisions, mais nous en donnerons une analyse [1].

Le document est gravé, sur un tambour de colonne, en lettres d'assez basse époque ; mais la date ne s'en laisse par fixer avec précision, et le milieu du IIIe siècle après J.-C. que propose l'éditeur, M. S. Wide, n'est qu'une hypothèse. Les Iobacchoi formaient un thiase. Sous l'archontat d'Ariston, fils d'Épaphrodite, le prêtre réunit la confrérie pour lui soumettre l'adoption de nouveaux règlements élaborés par deux de ses prédécesseurs. L'inscription rapporte les applaudissements qui accueillirent cette proposition ; les règlements furent acceptés, et l'on décida qu'ils seraient gravés sur une colonne de la salle. Quant à ces règlements, ils portent sur les conditions d'admission au thiase,

1) *Ath. Mittheil.*, p. 248; S. Wide, *Inschrift der Jobakchen.*

sur le paiement d'un droit d'entrée, d'une caution, et d'une cotisation mensuelle. Parmi les conditions, la plus curieuse est celle d'une *dokimasie*, ou examen préalable où l'on pesait les droits ou la valeur du postulant. Puis sont fixés les jours de réunions du thiase, et les seuls motifs qui permettent de s'en abstenir sans mériter l'exclusion. Ensuite l'inscription s'étend longuement sur la tenue des assemblées, sur la discipline qu'il y fallait observer ; on ne pouvait dans l'assemblée que l'on appelait *stibas*, ni chanter, ni faire aucun bruit, ni causer de trouble, ni à plus forte raison se battre sous peine d'amende ou d'expulsion. Le règlement fixe aussi les devoirs respectifs des différents prêtres, le prêtre proprement dit ou *hiéreus*, chargé des liturgies, l'*archibacchos*, chargé des sacrifices. C'est dans ce paragraphe qu'il est fait illusion à des rôles que se partagent au sort les *Iobacchoi*, sans doute pour des représentations mystiques ; ce sont les rôles de prêtre, de vice-prêtre, d'*archibacchos*, de trésorier, de *bucolique* (?), Dionysos, Coré, Palémon, Aphrodite, *Proteurythmos* (?). Entre temps — la rédaction est fort désordonnée — nous apprenons maints détails sur tout le personnel du thiase, le vice-prêtre, l'*archibacchos*, puis sur le *tamias*, ou questeur, qui est élu, sur le *grammateus*, ou secrétaire, qui peut exister ou non, au gré du *tamias*, sur le président de l'assemblée (*proédros* ou *prostatès*). Une mention amusante est celle des Ἵπποί, ou chevaux ; on appelait ainsi des serviteurs chargés d'expulser de l'enceinte les tapageurs ou les batailleurs. Rarement texte relatif à un thiase nous est parvenu aussi complet et en aussi bon état. Il permet d'ajouter un fort joli chapitre au livre classique de notre cher et éminent maître M. Foucart. Cette trouvaille seule suffit à dédommager MM. Skias et Dœrpfeld de n'avoir pas découvert l'Éleusinion et l'Odeion qui se trouvaient dans les mêmes parages et qu'ils recherchent avec une ardeur bien naturelle.

MM. F. Hiller von Gærtringen, O. Kern et W. Dœrpfeld ont fait des fouilles au théâtre de Magnésie du Méandre[1] ; nous n'aurions pas à les mentionner si elles n'avaient amené la découverte d'une sculpture intéressante. C'est une base de marbre

1) *Ath. Mittheil.*, 1894, p. 1-92.

blanc haute de 0m,64, ayant la forme d'un trépied ; le marbre n'a pas été évidé entre les pieds qui supportent la tablette, et entre deux, contre le fond, est appuyé un Hermès drapé ; sur le bas de la gaine, que la draperie ne couvre pas, est figuré un caducée ; la gaine elle-même est engagée sur un petit socle portant l'inscription suivante :

« Je suis Hermès Tychon, le célèbre Hermès de Chalcis ; Antilochos m'a sculpté, moi le chef de tous les citoyens. »

L'inscription semble indiquer le IIIe siècle avant J.-C. L'éditeur, M. O. Kern, se demande s'il s'agit ici de Chalcis en Eubée ou de Chalcis, petite ville proche de Magnésie, et penche naturellement pour cette dernière. L'Hermès Tychon du trépied est probablement la copie d'une statue célèbre de cette ville. Quant à ce dieu, les représentations en sont rares, mais il est fréquent de le voir considéré comme une divinité de la fortune bonne ou mauvaise, et d'autre part il reçoit souvent l'épithète d'ὁδιος, ἡγεμίον, ἀρχεδάμας, ἀγήτωρ, ce qui explique naturellement l'épithète de l'inscription, conducteur, χορηγός.

Les fouilles faites à l'inspiration du Comité de l'Orient de Berlin, par MM. Humann et Dœrpfeld, n'ont eu de résultats qu'au théâtre, et nous nous contentons de les signaler[1].

Mais si les excavations de nos savants émules n'ont pas cette année été des plus heureuses, les *Mittheilungen* d'Athènes sont riches en travaux d'épigraphie et d'archéologie figurée.

M. O. Kern a publié un très grand nombre d'inscriptions qu'il a recueillies au cours d'une excursion à Samothrace ; elles sont presque toutes relatives au culte des Cabires : catalogues de mystes, d'hiéropes et de théores, et forment une série de documents précieux pour le livre que M. O. Kern prépare, nous dit-il, sur les mystères de Samothrace. M. O. Kern a aussi examiné dans l'île, au pied du mont Hélias, près d'une chapelle moderne sous le vocable de la Panhagia, les traces d'un petit sanctuaire marqué par des marbres sculptés et des terres cuites ; mais il est impossible de dire à quelle divinité il était consacré[2].

1) *Ath. Mittheil.*, 1893, p. 395, pl. XII, XIII.
2) *Ibid.*, 1893, p. 337, *Aus Samothrake.*

Le monument que M. J. Six vient de publier sous ce titre, l'*Agyeus de Mys*[1], a été vu par lui en 1888 au Musée du gymnase de Corfou, et l'inscription même en a été donnée par K. Brugmann (*Indogermanische Forschungen*, 1893, Taf. I, p. 87-89). C'est un grossier cône de pierre calcaire, haut de 0m,39, large de 0m,13, épais de 0m,11 ; sur une face mal aplanie se trouvent des mots en caractères archaïques que M. J. Six lit : Μῦς με *hίσατο* = Μῦς με ἱδρύσατο, *Mys m'a élevé*. C'est pour lui une idole primitive, de forme *aniconique*, comme disent les Allemands ; les exemples en sont nombreux dans bien des pays, et M. Six rappelle avec raison *le caillou d'Antibes* qui, lui aussi, porte une inscription. Des monuments du même genre se trouvent à Pompeï, par exemple, dans *la rue de l'Abondance*, dans *la rue de la Fortune*, dans *la rue de Stabies*. Ce sont de ces bornes que l'on plaçait dans les carrefours, et qui étaient devenues les symboles d'Apollon *Agyeus*, après avoir représenté, à l'origine, le dieu lui-même. Harpocration définissait l'Agyeus une *colonne finissant en pointe*, κίων εἰς ὀξὺ λήγων ; cela correspond absolument à la pierre que consacra le Corfiote Mys.

En Asie, MM. Th. Preger et F. Noack ont exploré, comme MM. Radet et Ouvré, l'antique Dorylée[2] ; mais ils n'ont pas eu la bonne fortune d'y trouver un monument de la valeur de l'Artémis persique que nous avons tout à l'heure décrite. Du moins ont-ils relevé, avec des inscriptions sans grande importance — une seule, une dédicace au fleuve Hermos qui prend sa source près de Dorylée, a pour nous quelque intérêt — les dessins d'un grand nombre de pierres tombales dont les bas-reliefs méritaient d'être reproduits et étudiés. Les bas-reliefs sont tous de l'époque romaine ; on y voit figurés, en thèse générale, une porte monumentale, et sur les panneaux de cette porte une foule d'objets, tels qu'outils de métiers, instruments de toilette, tables chargées de vases, clefs, serrures, nécessaires à écrire, couronnes, etc. Ce genre de stèles, avec de légères variantes, ne s'est guère rencontré qu'en Phrygie, à l'époque romaine. On peut se demander

1) *Ath. Mittheil.*, 1894, p. 340.
2) *Ibid.*, 1894, p. 301.

si la porte figurée sur la pierre représente la porte symbolique d'Hadès, ou plus simplement la porte du tombeau. Ne pourrait-elle pas être encore un souvenir de l'âge où les sépultures se creusaient dans le roc, et où l'on en signalait l'emplacement par une façade monumentale? Quant aux objets sculptés sur les vantaux, qui tous ont rapport à la vie familière du mort, à son métier, à ses plaisirs de parure ou de festins, ils doivent sans doute être assimilés à tout le mobilier, à tous les bibelots funéraires qui remplissaient les tombes grecques à l'âge classique et sont sujets aux mêmes interprétations. C'est à peu près ce que M. Noack a expliqué avec un luxe un peu touffu de rapprochements et de citations.

C'est à la fin de janvier 1894 que nous avons reçu le second fascicule du *Journal of hellenic Studies* de 1892-93. Ainsi s'explique que nous n'ayons pas parlé dans notre dernier *Bulletin* des fouilles de MM. A. Gr. Bather et V. W. Yorke « sur les emplacements probables de Basilis et Bathos en Arcadie »[1]. Cette dernière ville était déjà abandonnée au temps de Pausanias; on y voyait les ruines d'un temple de Déméter Éleusinienne. C'est cet édifice que les archéologues anglais croient avoir découvert. Pour tout dire, ce n'était probablement qu'une enceinte sacrée, car on n'a retrouvé aucune trace de construction, mais seulement une assez précieuse collection d'ex-voto, terres cuites et petits bronzes. Parmi les terres cuites il y avait un très grand nombre d'idoles archaïques, debout ou assises, avec la figure en bec d'oiseau. « Les corps des figures debout sont quelquefois plats comme une planche, quelquefois complètement ronds, avec les pieds à peine indiqués au bas; dans les figures assises, le corps et le siège sont d'une seule pièce. Presque toujours un bandeau traverse la poitrine, et il y a toujours un collier; une fois est ajouté un ornement retenu sur les épaules par des rosettes. Les idoles ressemblent beaucoup à celles de Tégée qui se trouvent dans la salle des vases archaïques au Musée Britannique, et à celles que l'École américaine a récemment découvertes à

1) *Journal of hellenic Studies*, 1892-93, p. 227.

Argos. » MM. Bather et Yorke signalent encore des figures de type plus récent, femmes debout, pressant un objet contre leur poitrine, femmes assises, coiffées du polos, et quelques statuettes du genre de Tanagra. Les bronzes n'ont pas d'intérêt pour nous, mais les terres cuites décrites peuvent bien se rapporter au culte de Déméter.

Les mêmes explorateurs ont entrepris des fouilles dans les ruines d'Abæ, en Phocide, sur l'emplacement du temple d'Apollon, dont l'oracle était l'un des plus célèbres de la Grèce, et qui fut détruit par les Perses[1]. On nous promet un rapport sur ces travaux qui ne semblent pas avoir été couronnés d'un grand succès, quoiqu'on nous signale la découverte d'intéressants ex-voto. Il est regrettable que MM. Brather et Yorke n'aient pas plutôt fouillé la nécropole d'Abæ, que les habitants de la région mettent depuis longtemps au pillage ; mais sans doute ils se sont heurtés, comme nous-mêmes il y a onze ans, aux exigences des propriétaires de terrains.

Ces travaux peu importants étaient d'ailleurs, on doit le dire, secondaires pour les archéologues anglais qu'absorbent les fouilles de Mégalopolis.

Leurs rivaux d'Amérique n'abandonnent pas l'Héræon d'Argos. La dernière campagne n'avait pas été fort productive ; celle de 1894 paraît meilleure, si l'on en juge par ces détails, empruntés à M. E. Gardner. « Les magnifiques fondations du dernier temple sont maintenant à nu, et la terrasse sur laquelle se dressait le plus vieux temple est aussi entièrement nettoyée ; il ne reste de cet édifice qu'une ligne de blocs de pierre. A l'entour, ont été déblayés des portiques et autres constructions parmi lesquelles des Propylées et un bel escalier. En fait de sculpture, les dernières campagnes n'ont fourni rien de comparable à la très belle tête trouvée dans la première saison (une tête d'Héra de style polyclétéen) mais cependant on a trouvé plusieurs fragments de métopes et autres morceaux intéressants. Une grande quantité de poteries archaïques a été retrouvée, et en particulier

1) *Journ. of hell. Stud.*, 1894, p. 231.

nombre de fragments égyptiens d'époque très reculée, parmi lesquels un petit lion, des chats, une image du dieu Bès, des scarabées portant les cartouches de Thoutmès III et d'Aménophis. On a aussi découvert récemment, dans les environs immédiats du temple, quelques tombes de l'époque mycénienne, avec beaucoup de poteries intéressantes pour leur forme et leur décoration[1]. »

Tandis que M. Waldstein fouillait l'Héræon, M. le professeur Richardson continuait les fouilles d'Érétrie; près du théâtre il a découvert les restes du temple et de l'autel de Dionysos, et près du stylobate du temple une jolie tête d'Aphrodite, mais rien du temple d'Artémis Amarousia qu'il recherchait aussi. Les détails nous font encore défaut[2].

Il y a encore des monuments nouveaux à publier, bien des choses intéressantes à dire, pour qui s'attache aux fouilles de M. Cavvadias à l'Acropole d'Athènes, bien que les travaux matériels soient clos depuis longtemps. Je ne signale que pour mémoire une importante dissertation de M. Frazer qui discute à son tour la théorie de Dœrpfeld, et ne veut pas admettre que le temple d'Athéna brûlé par les Perses ait été provisoirement restauré, puis définitivement conservé entre l'Érechtheion et le Parthénon[3]; cette question n'a plus droit à une place dans cette Chronique. Nous préférons attirer l'attention sur les articles où M. Bather édite de nombreux fragments de bronzes[4]. Nous remarquons par exemple plusieurs morceaux de bandelettes décorées de figures au repoussé, personnages ou scènes religieux. D'abord une déesse ailée sur un quadrige dont les chevaux, vus tout à fait de face, rappellent de près une métope bien connue de Sélinonte; c'est Niké ou Éos. La même représentation figurait sur un bandeau provenant d'Éleuthères, à côté d'une scène mythologique tout à fait originale, marchant, l'épée à la main,

1) *Journ. of hell. Stud.*, 1894, p. 230; *American Journal of Archæology*, 1894, p. 113, 287.

2) *Ibid.*, 1894, p. 231.

3) *Ibid.*, 1892-93, p. 154.

4) *Ibid.*, 1892-93, p. 232; *The Bronze fragments of the Acropolis*, II, pl. (VIII, IX).

contre Athéna, qui s'avance elle-même tout en armes, protégée par son bouclier. M. Bather croit qu'il faut rattacher cette scène au mythe d'Héraclès et d'Augé. Ensuite une image très curieuse d'un dieu nu, ailé, avec les cheveux tombants sur la nuque et les épaules; il marche rapidement vers la gauche, tenant de chaque main, par le cou, une oie morte ou un cygne dont le corps pend misérablement. Il est bien difficile de donner un nom à ce pendant mâle de l'Artémis persique. Sur un troisième fragment, très mutilé, on devine plutôt qu'on ne voit la lutte d'Héraclès et d'Apollon pour la possession du trépied delphique; enfin il faut noter une petite figure de Silène assis, tenant un vase à boire; ce n'est plus une image repoussée en relief, mais une vraie figurine, provenant d'un bord de vase.

M. Richards [1], de son côté, publie des fragments de même provenance, appartenant tous au VIe siècle. Tout modestes que sont ces débris, ce ne sont point de vulgaires tessons, et les vases dont ils proviennent, au nombre de trois ou peut-être quatre, si l'on pouvait les restaurer complètement, seraient parmi les spécimens les plus importants des vases à figures noires. Sur l'un d'eux on voit les images malheureusement très incomplètes de Déméter, de Dionysos tenant un canthare et des fleurs, d'Aphrodite portant sur son bras droit le petit Éros; toutes ces figures sont dans une même zone; dans une seconde, au-dessous, était représentée une scène dont il reste seulement une femme, à moitié corps, Ismène.

Sur un autre fragment il reste seulement la tête casquée d'Héphaïstos, luttant sans doute contre un Géant; mais les plus importants de tous sont ceux qui, rapprochés, donnent une partie de la peinture d'un grand vase orné de deux zones superposées de figures; la zone inférieure représente des chars et des guerriers; la zone supérieure contenait un tableau à nombreux personnage, dont le sujet se devine. C'est une cérémonie funèbre; des guerriers entourent une civière portée par les nécrophores, à côté de laquelle marche un joueur de flûte. En arrière du corps marchent par groupe les assistants, en armes; en avant deux

1) *Journ. of hell. Stud.*, 1894, p. 281, pl. XI, XII.

guerriers s'arrêtent devant un trépied. Les noms de quelques-uns des personnages sont conservés en partie ou entièrement. Le joueur de flûte s'appelle *Philombon*; les noms des guerriers sont Périphas, Astérion, Pharbos, Iphitos. Au-dessus du trépied on lit le mot *lébès*. M. Richards croit, à cause des noms conservés, que le sujet général, tiré de la fable des Argonautes, était les funérailles de Pélias.

Parmi les fragments de vases à figures rouges, nous choisissons dans la collection éditée par M. Richards d'abord un fragment de cylix où l'on voit la lutte de Thétis et de Pelée; au revers était une scène de la prise de Troie; puis un autre tesson de cylix où paraît Thésée combattant le Minotaure, enfin une image d'Athéna, coiffée du casque corinthien, la poitrine ornée plutôt qu'armée de l'égide; la déesse s'appuie de la main gauche sur sa lance fichée en terre; de la main droite elle touche les rameaux d'un olivier.

Il a paru, dans le *Journal of Hellenic Studies*, un très long mémoire sur le *Culte des animaux à l'âge mycénien*, par M. A. B. Cook[1]. C'est une œuvre fort importante, qui mériterait une longue analyse et une discussion approfondie, mais que nous ne pouvons toutefois que mentionner, car elle dépasse beaucoup les limites de notre Bulletin, et ne met d'ailleurs en œuvre que des documents et des monuments déjà connus, Elle suscitera sans doute de nombreuses et vives contradictions qui ne nuiront en rien à la renommée si bien établie du savant mythologue anglais.

L'activité des archéologues grecs ne s'est pas plus démentie cette année que les années précédentes. Les fouilles depuis longtemps en cours, fouilles du gouvernement ou de la Société archéologique d'Athènes à Éleusis et à Mycènes, ont continué sous la direction habituelle de MM. Philios et Tsountas; à Épidaure, M. Cavvadias absorbé par son service administratif et ses travaux personnels a passé la main à M. Staïs. Ce sont là trois riches domaines mais qui sont assez près, sans doute, d'être

1) *Journ. of hell. Stud.*, 1893, p. 81, *Animal Worship in the Mycenian Age.*

épuisés; aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que les résultats chaque année soient de plus en plus minces, et que nous ayons de moins en moins à en parler.

La Société archéologique a adjoint M. Skias à M. Dœrpfeld pour l'exploration de la région athénienne où doit se trouver l'Ennéacrounos; de plus on nous a signalé sans détails des fouilles à Corinthe, et à Thoricos, où une sorte de Pompeï grecque d'époque très reculée, peut-être mycénienne, aurait été découverte[1].

La plus importante trouvaille de l'année, qui a encore besoin de confimation, serait due à deux étudiants de Livadia, en Béotie. En explorant les sauvages environs de leur ville ils prétendent avoir retrouvé le sanctuaire prophétique, le fameux oracle de Trophonios, que Schliemann, en particulier, avait recherché en vain. C'est une grotte ou plutôt une crypte artificielle creusée dans une colline que signale une chapelle de Sainte-Sophie, au nord de Livadia, près du torrent de l'Hercyna. L'emplacement correspond bien à la description de Pausanias; la crypte renferme des niches et des bassins pour les ablutions, et une sorte de banc en saillie; ce serait le siège de Mnémosyne, décrit par Pausanias. L'inspecteur des antiquités, nous dit-on, s'est occupé de faire une investigation sérieuse de la grotte; nous ne savons pas quels résultats elle a produits[2].

Ainsi notre Bulletin s'enrichit peu, cette année, des trouvailles faites récemment par les Grecs; heureusement que l'*Éphéméris archéologique* et les *Mittheilungen* d'Athènes, qui sont hospitalières, publient quelques mémoires importants.

M. Philios édite peu à peu les inscriptions, toujours si intéressantes ou si curieuses qu'il a déterrées à Éleusis[3]. L'une d'elles est gravée en très beaux caractères antérieurs à Euclide au-dessous d'un bas-relief de grand style, mais fort endommagé, qui représente les déesses d'Éleusis et à côté d'elles Athéna donnant la main au *Démos* d'Éleusis. En voici la traduction.

1) *American Journal of Archæology*, 1894, p. 316.
2) *Ibid.*, p. 313.
3) *Athenische Mittheilungen*, 1894, p. 163 et s., pl. VII.

« Décret du Sénat et du peuple — Prytanie de la tribu Ægeïs, Prépis, fils d'Euphémos, secrétaire — Patroclès, président — Theïœos, rapporteur. Le Rheitos le plus proche de la ville sera couvert d'un pont en pierres d'Éleusis provenant des ruines du vieux temple et non employées pour le mur; cela afin que les prêtresses puissent facilement transporter les objets sacrés. La largeur sera de cinq pieds seulement, pour que les chars ne puissent pas passer, mais que les piétons seuls puissent user du pont pour le service sacré. On couvrira de pierres les branches du Rheitos suivant les plans de l'architecte Démotélès... »

On sait ce que sont les *Rheitoi*, ces déversoirs du lac sacré où avaient lieu les purifications des mystes, au bord de la mer. L'inscription n'en mentionne qu'un, sans doute, car l'expression est vague, celui qui se trouvait le premier en venant d'Athènes. On se demande pourquoi les chars ne devaient pas le traverser sur un pont en cet endroit, mais étaient obligés soit de passer à gué, soit de faire un long détour par le pied des collines qui bordent la plaine d'Éleusis. Le vieux temple est celui que brûlèrent les Mèdes; le mur fait avec les débris fut construit en toute hâte, avec des matériaux de hasard, comme le mur de Thémistocle à l'Acropole d'Athènes; c'est un fait que les fouilles ont permis de vérifier.

M. Philios édite encore des textes très instructifs pour la topographie d'Éleusis et les transformations ou embellissements successifs de l'enceinte sacrée et de la ville, plus d'importants fragments d'inventaires et de comptes dont la valeur n'apparaîtra nettement que dans un ouvrage d'ensemble sur Éleusis.

M. Cavvadias, publiant deux bas-reliefs votifs d'Épidaure trouvés en 1884 et en 1886, représentant Esculape assis, croit y retrouver la copie libre de la statue du dieu en or et en ivoire, œuvre de Thrasymède de Paros[1]. Il s'appuie sur la description de Pausanias, mais sa démonstration, selon nous, pèche par la base, car il y a de trop grandes différences qu'il atténue systématiquement, entre les deux bas-reliefs. L'un des Esculapes a le

1) Ἐφήμερις ἀρχαιολογική, 1894, p. 11 et s.

torse entièrement nu, l'autre a une épaule couverte; leurs chevelures sont très diversement disposées; l'un a les pieds sur un tabouret, et pas l'autre; les sièges n'ont pas la même forme. Ce sont néanmoins deux œuvres très estimables et qui peuvent autant nous donner l'idée de l'Esculape de Thrasymède que telle monnaie d'Élide ou telle peinture d'Éleusis l'idée du Zeus olympien de Phidias.

Parmi les autres monuments figurés que nous a fait connaître l'*Éphéméris*, signalons au premier rang une belle tête de Gorgone qui occupe la partie centrale d'une riche mosaïque découverte en 1892 au Pirée, près de Zéa, par M. Dragatzis[1]. Ce n'est pas le Gorgoneion hideux de l'art archaïque, mais la femme pathétique de l'époque classique, à l'air douloureux, aux cheveux épars d'où s'échappent des cous de serpents. Le travail du mosaïste est aussi fin que l'inspiration du dessinateur est élevée.

M. Mylonas, qui s'est fait une spécialité des miroirs de bronze, a publié l'un des mieux conservés, sinon des plus beaux qui restent[2]. Il a été trouvé dans une tombe d'Érétrie. Les deux côtés de la boîte sont décorés d'un tour de rais de cœurs, et au centre se détachent deux figures symétriques, d'une part une femme assise sur un cygne volant, auquel elle donne à manger ou à boire dans une patère, de l'autre une femme vêtue de même et du même type chevauchant un cheval fougueux; le cheval semble voler au-dessus de la mer indiquée par des ondulations et par un grand dauphin. M. Mylonas, sans prétendre d'ailleurs à la certitude, nomme la première de ces déesses Aphrodite, la seconde Séléné. Le type des figurines est un peu lourd et mou; peut-être l'original est-il supérieur aux dessins de l'*Éphéméris*.

Enfin M. Cavvadias a donné deux héliogravures d'un petit bronze représentant Zeus Ammon[3]. Cette figurine, haute de $0^{m},36$ avec sa base, fait partie de la collection égyptienne léguée à la Société archéologique par Jannis Démétriou, de Lemnos. et formée à Alexandrie. L'identification n'est pas douteuse,

1) Ἐφήμ. ἀρχ., p. 99 (Philadelpheus Alexandrou).
2) *Ibid.*, 1893, p. 213, pl. 15.
3) *Ibid.*, 1893, p. 187, pl. 12-13.

C'est une tête et un torse d'homme barbu, ayant des cornes de bélier, ajustés sur une gaine qui se termine en corps arrondi de serpent; le corps de serpent même, au lieu de finir en pointe, se retourne, se dresse, et se termine par une tête sifflante. Le personnage a les épaules couvertes d'une sorte d'étoffe raide où sont gravées les écailles ; il porte, pendue au cou par un cordon, une sorte d'amulette en forme d'édicule. C'est évidemment Zeus Ammon ; les cornes de bélier et le serpent ne laissent aucun doute.

En somme, l'année 1894 a été féconde; un de nos amis proposait récemment de l'appeler l'année de Delphes[1], et certes les découvertes de Delphes suffisent presque à rejeter dans l'ombre toutes les autres. Mais il serait injuste de s'absorber dans la contemplation des marbres du Trésor des Athéniens ou des Siphniens, et de se confiner au milieu des richesses épigraphiques entassées aux flancs du Parnasse. Il semble au contraire que jamais l'activité des archéologues n'ait été plus excitée. Toutes les nations rivalisent de travail et de dépenses; les champs de fouilles se multiplient, et les explorations deviennent de plus en plus méthodiques et complètes ; les revues archéologiques regorgent toutes de travaux; notre tâche de dépouillement et de catalogue devient chaque année — et nous ne nous plaignons pas — plus longue et plus compliquée. Que faut-il donc le plus admirer, de l'ardeur des savants, ou de la merveilleuse opulence du sol grec, vraiment inépuisable, recéleur de trésors infinis, qui tout d'un coup, remis au jour, bouleversent les idées reçues, renouvellent la science, et enrichissent les musées de documents nouveaux, qui font l'histoire, de monuments nouveaux qui ravivent les sources de notre admiration.

Pierre Paris.

P.-S. — Cette note était depuis longtemps écrite lorsqu'a paru, à la date du 4 février 1895, dans la *Revue critique*, un article de M. Théodore Reinach relatif aux hymnes delphiques. Il en ré-

1) Ch. Diehl, *Revue des Études grecques*, 1894, p. 213.

sulte — et M. Reinach est mieux informé que personne — que « les nouvelles trouvailles, en mettant à leur place tous les fragments grands et petits, prouvent : 1° qu'il n'y a jamais eu que deux morceaux gravés au Trésor des Athéniens; 2° que ces morceaux sont deux hymnes de caractère sensiblement identique; 3° que ces hymnes (ou hyporchèmes, peu importe le nom) étaient exécutés non par des enfants, mais par un chœur d'artistes dionysiaques venus d'Athènes. » Ainsi tombent les hypothèses de M. Couve et quelques-unes des idées de MM. Weil et Reinach eux-mêmes. Il est trop tard maintenant pour revenir sur notre Chronique; nous préférons d'ailleurs ne rien changer à ce que nous avons écrit en novembre 94, afin que l'on puisse, à l'occasion, se remémorer les phases du problème soulevé par les découvertes de Delphes; l'année prochaine, espérons-le, grâce aux travaux de nos érudits et des savants étrangers, il sera possible d'offrir à nos lecteurs une traduction définitive des Hymnes à Apollon.

25 février 1895. P. P.

HISTOIRE DE SAṆAṂKUMÂRA[1]

CONTE MÂHÂRÂṢṬRÎ

Il y a dans le Bhârahavâsa même, dans le district des Kurujangala, la ville de Hatthi*n*âura. Là régnait le roi Âsase*n*a, de la race des Kurus, avec sa femme Sahadevî. Le quatorzième cakkava*tt*î, annoncé par les quatorze grands songes, (leur fils), s'appelait Sa*n*a*m*kumâra. Il acquit la connaissance de la collection des sciences libérales en compagnie de Mahindasîha, fils de Sûra et de Kâlindî, avec qui, dans son enfance déjà, il se roulait dans la poussière ; c'est ainsi qu'il arriva à la jeunesse. Un jour, durant un des mois du printemps, accompagné de princes et de beaux esprits, le prince alla se divertir dans le parc ; ils jouèrent à des jeux divers, et enfin montèrent à cheval pour se promener à cheval. Sa*n*a*m*kumâra était monté sur le cheval appelé Vague-de-la-mer ; les chevaux furent lâchés en même temps, mais, comme ils étaient mal dressés, le cheval du prince s'emporta en carrière et, en l'espace d'un instant, devint invisible à tous les yeux. Le roi ayant appris l'accident se mit en route avec son cortège ; mais un vent violent s'étant élevé, les traces des pieds du cheval furent effacées ; Mahindasîha en avertit le roi et lui dit : « Que le roi s'arrête et s'en retourne, j'irai moi-même prendre des nouvelles certaines du prince, et puis je reviendrai. » Le roi s'en retourna.

Mahindasîha se mit à suivre les traces du prince, et il entra dans une grande forêt qui était très effrayante ; il y erra pendant toute une année. Au bout de ce temps, un beau jour étant allé dans un endroit, il entendit le bruit d'un héron et sentit le par-

1) Voir *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâstrî*, Hermann Jacobi. Leipzig, 1886, p. 20-28. Traduction rédigée avec des notes prises à la conférence de M. Sylvain Lévi à l'École des Hautes-Études, 1894.

fum des lotus. Il se dirigea d'après ces indices et vit bientôt un bel étang, et les accords d'une flûte et d'un chant harmonieux frappèrent ses oreilles. Alors il avance les yeux épanouis de joie, et aperçoit devant lui, au milieu d'un essaim de jeunes femmes, Sa*nam*kumâra. L'esprit frappé, Mahindasîha pensa : « Ai-je la raison trouble, ou bien est-ce bien vrai que voilà Sa*nam*kumâra? » Comme son hésitation durait, il entendit un panégyriste dire : « Victoire, ô lune du ciel d'Âsase*n*a; pilier qui étayes le palais des Kurus, victoire, protecteur des trois mondes, Sa*nam*kumâra, victoire à toi qui es magnanime ! » — « C'est bien Sa*nam*kumâra ! » dit Mahindasîha, certain de la chose; le cœur rempli de joie et d'un sentiment tout nouveau, il alla se mettre en vue de son ami. Sa*nam*kumâra le voyant et le reconnaissant le releva ; il tomba à ses pieds et l'embrassa fortement ; tous deux, le cœur joyeux, prirent place sur les sièges qu'on leur offrait, pendant que les troupes des vijjâharas suspendaient le tumulte de leurs chants et prenaient place à côté d'eux. Sa*nam*kumâra, essuyant ses yeux remplis de pleurs de joie, dit : « Camarade, comment es-tu venu seul ici à travers la forêt terrible? comment as-tu su que j'étais ici, et qu'ont fait le roi et ma mère après mon départ? »

Mahindasîha lui raconta comment les choses s'étaient passées, et puis de charmantes femmes firent sa toilette et le traitèrent convenablement. Lorsque le repas fut achevé, Mahindasîha interrogea Sa*nam*kumâra et lui dit : « Prince! lorsque ton cheval t'a emporté, où as-tu été conduit, où t'es-tu arrêté, et d'où te vient une telle fortune? » Sa*nam*kumâra réfléchissant : « Il ne convient pas qu'un homme de bien raconte ses propres aventures de sa propre bouche, je vais les faire dire par une autre bouche. » Il interpelle Vaulamaî, sa bien-aimée, fille de l'Indra des Khayaras, qu'il avait épousée et qui était là au milieu d'une centaine de jeunes filles : « Chère amie, tu connais par ta science magique mon histoire tout entière, raconte-la à Mahindasîha, car pour moi mes yeux papillottent de sommeil. » Sur ces mots, il se retira dans sa maison de plaisance, et Vaulamaî commença le récit de l'histoire du prince :

« Un jour le prince fut emporté jusqu'ici par son cheval, loin de toi et de son escorte même, conduit par cette terrible forêt; le lendemain, le cheval marchait encore au milieu du jour, tourmenté par la faim et la soif, sa langue se remuait, sa gorge était gonflée de son haleine, et il tendait le cou. Alors le prince s'arrêta, descendit, dénoua les rênes et enleva la selle au moment où, ayant tournoyé sur elle-même, la monture tomba, et ses souffles vitaux l'abandonnèrent, car l'animal ne faisait pas ce qu'il aurait dû faire, disaient-ils. Le prince s'en alla le laissant là, occupé à chercher de l'eau il se mit à errer, et n'en trouva nulle part ; sa longue course l'agitait dans sa délicatesse extrême, et le bois était consumé par un incendie. Tout à coup il voit au loin un arbre sattacchaya et y court tout droit pour s'asseoir à son ombre. L'ayant atteint, le prince tombe à terre les yeux ouverts ; à ce moment même, grâce à la puissance de ses mérites, il fut arrosé d'eau fraîche et glacée par un jakkha qui demeurait là et en avait apporté. Les membres du prince, rafraîchis, se ranimèrent, et ayant repris ses sens il but.

— « Qui es-tu toi? et d'où cette eau a-t-elle été apportée? » — L'autre dit : « Je suis un jakkha qui habite ici, et j'ai apporté pour toi cette eau du lac Mâ*n*asa. » — Le prince dit : « J'ai souffert une grande torture, mais un bain dans le lac Mâ*n*asa me guérirait peut-être! » — L'autre dit : « Je vais accomplir ton désir. » Ainsi parlant, il mit le prince dans le creux de la paume de sa main, il le conduisit et le plongea dans toutes les règles au lac Mâ*n*asa. — Là, il se battit avec le jakkha Asiyakkha qui demeurait sur le mont Veya*ddh*a, parce qu'il se disait : « Il est tombé dans le malheur. » — Le prince portait une énorme quantité de caillous très lourds, et un gros arbre qu'il avait arraché pour se défendre, mais le jakkha le jeta en avant; le ciel lui-même fut obscurci par une épaisse poussière, et, avec de formidables éclats de rire et des chevelures rousses pareilles à un feu ardent, s'élancèrent des pisâyas terribles, ondoyants comme des flammes. Le prince fut lié par des chaînes de serpents dont les yeux projetaient des étincelles, et il les rompit comme si c'étaient de vieilles cordes usées. Après cela, il fut attaqué à vigoureux coups de mains

et réduit en mille pièces par un coup le poing : le rakkhasa frappa en pleine poitrine, animé par sa puissante haine ; il s'était armé d'un marteau ferré de métal massif. Ensuite encore cet ennemi déracina un arbre de santal colossal, et tira en l'air le prince par les cuisses de sorte qu'il retomba sur le sol comme un arbre brisé ; le jakkha jeta sur lui une lourde montagne, lancée de très loin ; le prince s'évanouit, ayant les membres écrasés, mais reprenant ses sens il lutta à bras le corps, et de l'étreinte de ses mains le jakkha fut mis en pièces. Comme il était immortel, il ne mourut pas, mais hurlant atrocement il disparut. Alors les dieux et les vijjâharas, qui étaient venus attirés par la curiosité du spectacle, lancèrent une pluie de fleurs en criant : « Le jakkha a été vaincu par le prince ! » Et après sa victoire, comme le soleil s'inclinait vers le couchant, le prince, fils d'Ârya, sortit de ce bel étang.

Il alla à terre, à une petite distance de là, et alors il vit au milieu du bois de Nanda*n*a les huit ravissantes et divines filles du vijjâhara Bhâ*n*uvega, semblables aux déesses des huit points cardinaux. Elles regardèrent tendrement le prince qui se demandait : « Quelles sont ces jeunes filles ? je m'en vais m'approcher pour le savoir. » Et d'une voix harmonieuse, il dit à l'une d'elles : « Qui donc êtes-vous ? par quel hasard votre présence orne-t-elle ce bois désert ? » Elle répondit : « Notre ville n'est pas éloignée d'ici, elle s'appelle Piyasa*m*gamâ. Viens, toi aussi, te reposer dans cette cité. »

A ces mots, mon époux guidé par des serviteurs, fut envoyé en avant ; lorsque le soleil se coucha, il atteignait la ville, et on le fit conduire par un chambellan au palais du roi. Le roi le vit, le releva et le fit traiter très convenablement ; puis il l'informa ainsi : « Bienheureux, ces huit filles sont à moi, il a été prédit antérieurement par le mu*n*i Accimâli que tu serais leur époux en ces mots : Le vainqueur du jakkha Asiyakkha sera leur époux ! Ainsi donc épouse-les. » Mon époux consentit et la chose fut accomplie ; le mariage eut lieu et le bracelet fut attaché à son bras. Au soir, il s'endormait avec elles sur sa couche dans une demeure de plaisance. Mais se réveillant ensuite, le prince se vit

à terre et pensa : « Qu'est-ce donc ? » Il remarqua le bracelet à son bras. Alors sans se laisser décourager, il partit. Il vint au milieu des forêts, au sommet d'une belle montagne, vers une demeure céleste qu'il voyait bâtie sur des colonnes divines toutes faites de pierres précieuses. « Cela n'est guère qu'une apparition magique », pensait-il. Comme il s'approchait, il entend le bruit de pleurs de femme, très pitoyables ; il entra dans le palais, sans aucune crainte, et il vit au septième étage une merveilleuse jeune fille qui pleurait très tristement et disait : « O toi, lune du firmament, de la race des Kurus, ô Sa*n*a*m*kumâra, si tu pouvais dans une nouvelle naissance encore être mon époux ! » Répétant sans cesse cette parole, elle criait. Mon époux, à qui elle avait offert un siège, l'interrogea, inquiet qu'il était d'apprendre son nom : « Qui donc es-tu pour ce Sa*n*a*m*kumâra pour l'invoquer comme ton refuge? » Elle dit : « Il n'est mon mari que dans mon désir, moi, je suis la fille chérie du prince de la ville de Sâkeya, Suraha, et ma mère est Candajasâ. Jadis, grisée par la vue d'un beau portrait du prince apporté par un messager, je lui ai été donnée par don de l'eau autrefois, mais le mariage n'a pas eu lieu. Un prince des vijjâharas m'a amenée ici, et il s'en est allé n'importe où, m'abandonnant dans ce riche palais blanc, ouvrage de sa magie. »

Tandis que la jeune fille achevait son histoire, le vil vijjâhara Vajjavega, fils d'Asa*n*ivega, survint, et projeta en l'air mon époux ; la jeune fille s'évanouit, en criant « aha », et le prince retomba à terre ; il abattit d'un coup de poing le vijjâhara et revint auprès de la belle, sans que son corps eût aucune blessure. Il la rappela à elle, l'épousa, et lui raconta ses propres aventures. C'est celle-là qui sera la perle des femmes dans le monde du Su*n*andâ.

Peu de temps après survint la sœur de Vajjavega, Sa*m*jhâvalî, qui, voyant son frère chéri privé de vie, se mettait en fureur, quand tout d'un coup elle se rappela la parole d'un astrologue ainsi conçue : « Tu seras la femme du meurtrier de ton frère. » Alors elle se présenta à mon mari pour être épousée. Ce qui eut lieu, avec le consentement de l'autre épouse. Après cela survinrent

deux vijjâharas qui, saluant le prince, lui dirent : « Prince, Asa*n*ivega a appris la mort de son fils au moyen de sa science de vijjâhara, et il marche contre toi ; c'est pour cela que nous, Haricanda et Candase*n*a, fils respectifs de Candavega et Bhâ*n*uvega, avons été envoyés vers toi. Ils t'envoient aussi un char et un équipement, et, pour honorer tes pieds, nos pères arrivent aussi. En effet, Candavega et Bhâ*n*uvega vinrent pour accompagner mon mari ; Sa*m*jhâvalî aussi lui donna la science Pannattî ; et alors mon époux et ses compagnons, ainsi que les armées des vijjâharas, combattirent l'armée d'Asa*n*ivega. Les deux armées furent anéanties, et il y eut une lutte terrible entre mon mari et Asa*n*ivega. Ce dernier lança le trait Mâhoraga que le prince repoussa à l'aide du glaive de Garula ; il repoussa aussi à l'aide du trait de Vâru*n*a le trait d'Aggi que son ennemi lui avait décoché ; le trait du vent fut repoussé par le trait de Sella. Puis Asa*n*ivega, saisissant son arc et décochant force flèches, se lança en avant ; le prince rendit l'arc sans corde ; il tira son cimeterre et se leva ; le prince lui coupa la main. Alors il chercha à combattre à bras le corps, mais le prince, d'un coup de disque, le priva de la tête. A l'instant même, la majesté royale du vijjâhara passa dans Sa*n*a*m*kumâra ; il tua Asa*n*ivega, et, loué par tous ceux qui étaient de l'armée de Candavega, il descendit du ciel, dans son char, avec tous les vijjâharas, sur les terrasses du palais ; là Su*n*andâ et Sa*m*jhâvalî joyeuses le virent et s'écrièrent : « O notre époux, sois le bienvenu ! » Victorieux, ils allèrent au mont Veya*h*a, escortés de tout un monde de vijjâharas, hommes et femmes. Les extrémités du ciel résonnaient du son des instruments de musique en fête, et ils entrèrent dans leur demeure ; le prince Sa*n*a*m*kumâra fut sacré roi des vijjâharas.

Ils se reposèrent heureusement en paix. Un jour, l'empereur fut informé par Candavega en ces termes : « Sire, le mu*n*i Accimâli*n* m'a dit : Toi tu as cent filles, l'empereur épousera les huit filles de Bhâ*n*uvega ; c'est lui qui est le quatorzième cakkava*tt*i annoncé par les Jinas sous le nom de Sa*n*a*m*kumâra ; dans un mois d'ici seulement, il ira à l'étang Ma*n*asâ ; là-bas, quand il sortira du bain, le jakkha Asiyakkha, qui sait qu'il est tombé dans

le malheur, et qui est son ennemi depuis une existence antérieure le verra. » Voici pourquoi le jakkha est son ennemi depuis une existence antérieure :

Il y a une ville qui a nom Kanca*n*apura où régnait le roi Vikkamajasa ; ce roi avait cinq cents femmes dans son gynécée ; dans la même ville aussi il y avait un marchand qui avait nom Nâgadatta ; la femme de cet homme, Vi*n*husirî, l'emportait sur les belles des dieux mêmes en beauté, en charme, en jeunesse, en fortune et en vertus. Il advint que le roi, dans un endroit quelconque, aperçut cette femme, et, en étant tombé fou d'amour, il la fit enlever comme épouse dans son gynécée. Le marchand privé de sa femme criait : « Oh, ma chérie, visage de lune, où donc es-tu partie, fais-toi voir de moi. » Il gémissait ainsi, les gamins de la rue le suivaient devenu fou ; c'est ainsi que sa vie se passait. De son côté, le roi Vikkamajasa, négligeant les devoirs de la royauté, en dépit des médisances publiques, dédaigneux de son sérail de cinq cents épouses d'élite, se livrait à une volupté extrême en passant son temps avec cette Vi*n*husirî. Un beau jour, les femmes du sérail, offensées de la conduite du roi, et rendues extrêmement jalouses, réussirent dans leur projet de tuer Vi*n*husirî. Alors le roi devint malade de la douleur que lui causait la mort de cette femme; ses yeux ne désemplissaient pas de l'eau de ses pleurs, et il devint fou comme l'était devenu Nâgadatta; il ne voulut pas laisser brûler le cadavre de Vi*n*husirî, mais les ministres trompèrent le roi, et firent porter le cadavre dans un bois où il fut abandonné. Le roi, privé de la vue du cadavre, ne but plus, ne mangea plus durant trois jours ; les ministres alors, persuadés que si le roi ne revoyait pas le corps, il mourrait, le conduisirent dans la forêt. Là il vit le cadavre découlant de pourriture liquide, fourmillant de vers, les yeux arrachés par les corbeaux, déchiqueté par le bec insolent des rapaces, tout pleins d'odeur et de puanteur. A cette vue, le roi pris d'angoisse commença à se blâmer lui-même : « Comment ! voilà l'objet pour lequel j'ai abandonné ma noblesse, ma vertu, ma race, ma gloire et mon honneur ! Oh ! la vie ! c'est ainsi que s'est produit un tel état de choses ! » A la suite de cela, il entra dans la voie du renon-

cement, abandonna la royauté, le royaume, la ville, le sérail, la troupe des siens, n'en faisant pas plus de cas que d'un brin d'herbe, et il alla vivre auprès du maître Suvvaya; il purifia son âme par diverses austérités, telles que par le jeûne du quatrième, sixième et huitième jour; après quoi, s'étant laissé mourir, il alla au kalpa de Sa*n*a*m*kumâra. A l'épuisement de sa vie, là-bas il renaquit sous le nom de Ji*n*adha*m*ma, à Raya*n*apura, et sous cette forme, ayant la pensée purifiée par les paroles des Jinas, observant les pratiques des sâvagas des douze façons qui ont pour essence l'état du bien, il passa son temps à se plaire au culte des grands Jinas.

De son côté, Nâgadatta, affligé d'être séparé de sa femme, devenu fou, le corps épuisé par ses pensées graves et tristes à la mort, renaissait après avoir circulé par des matrices d'animaux nombreux, dans la ville de Sîhaura comme fils du brahmane Aggisamma: avec le temps, il fit vœu d'ascétisme et se plaisait aux austérités, jeûnant deux mois de suite. Il alla à Raya*n*apura où le roi Harivâha*n*a était dévôt de Bhagava ; le roi apprit l'arrivée de ce grand ascète, et il le convia à venir rompre son jeûne dans le palais, précisément au même moment où le sâvaga Ji*n*adhamma y arrivait, conduit par les dieux. Le mu*n*i, en voyant ce dernier, ressentant la haine héritée de ses existences antérieures, les yeux rouges de colère, dit au roi : « Si tu veux me faire manger, que je mange de la bouillie brûlante dans une écuelle posée sur le dos de ce marchand. » Le roi répondit : « Je te ferai manger sur le dos d'un autre homme. » Mais le mu*n*i, tenace dans sa haine antérieure, reprit : « Je ne mangerai pas autrement. » Alors le roi lui accorda son désir par affection ; le marchand supporta la brûlure de l'écuelle posée sur son dos, pensant : « C'est le fruit de mes mauvaises actions qui revient ainsi. » Quand la bouillie fut mangée, l'écuelle fut arrachée du dos avec du sang, des tendons, de la chair, de la moelle : l'homme retourna chez lui, honora les siens, jeûna, pratiqua le culte des caityas et devint sama*n*a; il sortit de la ville et alla sur le sommet d'une montagne où il pratiqua le jeûne absolu, en restant accroupi du côté de l'orient un mois durant, puis successivement

du côté de chacun des points cardinaux tous les demi-mois; des corneilles, des vautours et des chacals venaient manger à son dos ; il supporta la douleur sans suspendre ses formules d'adoration, et mourut pour renaître dans le ciel Sohammakappa comme Inda.

De son côté, le Bhagava renaquit sous forme de la monture de l'Inda, c'est-à-dire: Erâva*n*a. En suite de son service, Erâva*n*a retomba parmi les hommes et les bêtes, de sorte qu'ayant transmigré diversement il naquit finalement en la personne du jakkha Asiyakka ; le jakkha aussi tomba à Hatthi*n*âurâ et y naquit dans le corps de l'empereur Sa*n*a*m*kumâra. Telle est la cause de leur hostilité respective.

C'est ainsi donc que le mu*n*i m'a enseigné ; j'ai dit adieu à Bhâ*n*uvega pour venir demeurer auprès de toi. Tu t'es établi dans la ville de Piyasa*m*gama, tu as épousé les huit filles de Bhâ*n*uvega et tu les as abandonnées, là-même, pour une raison quelconque. « Nous leur ferons, te disais-tu, la cour, quand nous aurons accompli ce que nous avons à faire, et vous me pardonnerez l'offense de les avoir laissées dans la forêt. » Je te fais maintenant savoir : « Veuille consentir à prendre en mariage mes cent filles, et fais de nouveau voir le lotus, du visage de leur seigneur à tes huit épouses. » — « Qu'ainsi soit fait ! » dit le roi. Les cent jeunes filles vinrent, et le mariage fut célébré pompeusement par mon époux. Alors il se livra au plaisir en compagnie de ses cent épouses et des huit autres, et le temps passa. Aujourd'hui même mon époux avait conçu ce plan : « Je veux m'en aller là où j'ai livré bataille au jakkha vers l'étang. » C'est pourquoi pour voir ce lieu nous y sommes venus, et voilà la cause du spectacle auquel tu as assisté. »

Alors Sa*n*a*m*kumâra se leva; ayant bien dormi, il sortit de son sérail et se rendit au Veya*ddh*a en compagnie d'une suite nombreuse; mais le prince fut averti par Mahindasîha, à un moment opportun, en ces mots : « Prince, tes parents passent leur temps dans la douleur ; je t'en prie, fais-moi la grâce d'aller les voir. » Suivant immédiatement cet avis, ils allèrent à Hatthi*n*âura suivis du fracas de la foule des vijjâharas, parés de bijoux, de

vêtements multicolores, montés sur des éléphants, des chevaux, des chars célestes nombreux portés par des éléphants. Le père du prince, sa mère et la foule des citadins, en furent très réjouis; avec une grande splendeur le roi Âsase*n*a sacra roi Sa*n*a*m*kumâra, et Mahindasîha fut désigné comme chef de l'armée entière des fantassins.

Après quoi le roi accomplit tous ses devoirs en se rendant auprès des anciens selon leurs tirthas, suivant l'enseignement des maîtres. Sa*n*a*m*kumâra enrichissait toujours davantage son sâra, son armée, ses trésors, devenu très puissant protégeait son royaume. Les quatorze ratnas, depuis le cakka et aussi les neuf trésors, se produisirent, et il leur rendait les hommages accoutumés; il suivit le chemin que lui indiquaient les brillants de son cakka et soumit successivement les pays de Bharaha, Uyaviya, Vâsa-sahassa, depuis le Mâgaha, le Vâra-dâma, le Pabhâsa, le Sindhu, le Kha*nd*a, le Pavâya. Après mille ans, le prince alla à la ville de Gaya, où, grâce à sa science surnaturelle, Sakka le vit et pensa : « Autrefois celui-là était pareil à moi comme chef de Suhamma. » Dans son affection amicale pour le prince, il dit à Vesama*n*a : « Vous allez sacrer Sa*n*a*m*kumâra; il faut lui apporter ce collier avec une guirlande, un parasol, un diadème, un couple de moustiquaires, de boucles d'oreilles et des étoffes fines, un trône, des babouches et un petit banc, en cadeau : « Mahârâya, Sakka s'informe de tes nouvelles. » Vesama*n*a dit : « C'est bien ! » et prenant le cadeau de Sakka il s'en alla à Gaya. Rambhâ et Tilottamâ furent aussi envoyés par Sakka pour la célébration du sacre. Le cadeau fut présenté et Vesama*n*a dit à l'empereur : « Nous sommes envoyés par Sakka pour ton sacre, daigne accepter ces objets. » — « C'est bien ! » dit l'empereur en acceptant. Alors fut créée une plate-forme de pierreries longue d'un joya*n*a, dessus une salle de sacre tout en joyaux, et au milieu de la salle une estrade en pierres fines où était le trône. Assis là, l'empereur fut sacré par les dieux, avec de l'eau de l'océan de lait versée d'une coupe d'or et de joyaux, pendant que retentissaient bruyamment les chants et les cris de : « Vive le roi ! vive le roi ! » Rambhâ et Tilottamâ dansèrent,

chargèrent l'empereur de parures et le traitèrent avec libéralité; celui-ci alla à Gaya, tandis que la foule des dieux s'en retourna au ciel.

L'empereur passait son temps dans la jouissance des plaisirs.

Un jour, à la cour du Sohamma, l'Inda, se tenant assis au faîte de son trône, regardait le drame Soyâma*n*i; à ce même moment, le dieu Sa*m*gama vint de l'Îsâ*n*akappa prendre place aux côtés de l'Inda du Sohamma. Par suite de l'éclat que répandait le corps du dieu, l'éclat de tous les autres dieux qui se tenaient dans la cour s'évanouit; tout comme au lever du soleil pâlissent la lune et les planètes, ainsi pâlirent les dieux. Quand il fut parti, les dieux surpris interrogèrent l'Inda. « Pour quelle raison l'éclat de ce dieu est-il plus vif que celui de douze soleils levants? » L'Inda répondit : « Il a pratiqué, dans une existence antérieure, l'autorité qu'on nomme âyambila-baddhamâ*n*a. » On lui demanda encore : « Y a-t-il quelque autre qui soit doué d'un tel éclat et d'une telle beauté? » — Il dit : « Il y a à Hatthi*n*âura dans la famille des Kurus un cakkava*tt*i du nom de Sa*n*a*m*kumâra dont l'éclat et la beauté sont supérieures à celle des dieux. »

Deux des dieux, Vijaya et Vejayanta, ne crurent pas à la chose : ils prirent la forme de brahmanes et allèrent chez l'empereur ; l'huissier leur ouvrit la porte et ils entrèrent; ils virent le roi occupé à s'oindre d'huile et de parfums et furent surpris de voir une perfection de beauté supérieure encore à celle qu'avait dépeinte Sakka. Le roi leur dit : « Pourquoi êtes-vous venus? » Ils répondirent : « Ta beauté est célébrée par les trois mondes, la curiosité nous a poussés à la voir. » Le roi, enorgueilli de son excessive beauté, leur dit : « Oh! oh! brahmanes, vous n'avez pas vu toute ma beauté, attendez jusqu'à ce que j'entre dans ma salle d'audience. » Ayant accepté, les brahmanes sortirent ; l'empereur, après avoir pris son bain, s'être paré de joyaux, et ayant achevé sa toilette, prit place sur le trône ; les brahmanes furent mandés. Ils virent le corps du prince, eurent l'air abattus et dirent : « Oh! la beauté, la grâce et la jeunesse des enfants des hommes, aperçus un instant, disparaissent! » — « Pourquoi d'un air chagrin critiquez-vous mon corps? » — « O roi, la beauté, la

jeunesse et la splendeur des dieux durent autant que dure une vie de six mois, et disparaissent ensuite; pour les hommes cela va en croissant jusqu'au milieu de la vie, et se perd ensuite; mais pour toi, ta beauté, ta jeunesse et ta splendeur ont paru comme par prodige, pour disparaître maintenant en un instant, comme disparaît l'amitié des méchants. » Le roi dit : « Comment le savez-vous? » Ils racontèrent toute la vérité, depuis l'éloge fait de lui par Sakka; le roi surpris regarda ses bras ornés de bracelets et les vit privés d'éclat, et sa poitrine chargée de colliers paraissait décolorée. Alors le roi songea : « Oh! combien le sa*m*sâra est éphémère! comme le corps est sans moelle! En si peu de temps beauté, jeunesse, éclat, ont passé; il est déplacé de s'attacher à l'existence ; il faut être bien ignorant pour devenir fou de son corps! C'est démence que d'être fier de sa beauté et de sa jeunesse, égarement que de cultiver la volupté. La propriété c'est le vol[1] ; je m'en vais quitter tout cela et faire ce qui est bon en vue de l'autre monde. »

En conséquence de tout cela le roi fit sacrer roi son fils.

« *Tu as imité, ô noble, la conduite de celui qui t'a précédé, — la conduite du grand roi Bharaha dont la gloire est célébrée dans les trois mondes.* »

C'est par ces mots que les deux dieux célébrèrent le prince en s'en allant; l'empereur quitta toutes ses richesses, sans en faire plus de cas que d'une mauvaise herbe, et entra dans les ordres auprès de l'âyariya Râya. Tous ses joyaux, ses précieuses femmes, les autres beautés, les dieux qui le servaient, les rois, les trésors, tout, en un mot, avec les gens qui demeuraient dans les camps royaux, pendant six mois s'attachaient aux pas du souverain; lui, quoique pensant à eux, ne les regarda même pas comme regarde le lion.

Après un jeûne de six mois il entra dans le district qui lui était attribué pour mendier; on lui donna d'abord du millet et du riz cuit avec du petit-lait maigre; il mangea, puis se mit de nouveau à pratiquer le jeûne du sixième jour. Il eut à endurer la gale,

1) *Gaho ceva pariggaho.*

la fièvre, la toux, l'asthme, le bhattacchanda[1], l'ophtalmie, les coliques, sept maladies cruelles qu'il supporta bien. Il pratiqua donc pendant sept cents ans l'austérité farouche, cuisante, atroce. Alors les perfections commencèrent à se manifester en lui, telles que : la guérison par simple contact; guérison par la bave, la salive, la saleté; toutes les guérisons; dès ce moment il ne prit plus aucun soin de son corps.

Alors Sakka se mit à célébrer encore Sa*nâm*kumâra en ces mots : « Oh! grande est la noblesse d'âme du mu*n*i Sa*nam*-kumâra; quoique tourmenté par les maladies, il ne les repousse pas. » Incrédules, les mêmes dieux, sous forme de médecins savara, s'approchèrent du mu*n*i et lui dirent : « Vénérable, nous allons guérir tes maux. » — Le vénérable demeura assis en silence. — Comme ils répétaient leurs propositions le mu*n*i dit : « Est-ce que vous guérissez les maladies du corps ou les maladies morales? » — « Celles du corps. » — Alors le mu*n*i frotta de salive son doigt qui leur parut de couleur dorée, et il dit : « Je guéris à moi seul les maux des autres; si vous étiez capables de guérir les maux de Sa*m*sâra, guérissez-moi. » Les deux dieux surpris : « C'est vous-même le meilleur médecin qui guérisse les maux de Sa*m*sâra! » Et le célébrant, ils lui apprirent que tout venait de Sakka; ils le saluèrent en reprenant leur forme divine et s'en retournèrent dans leur séjour.

Le vénérable exerça la dignité de prince et de préposé au district durant cinquante et cinquante milliers d'années, puis pendant un *lakh* d'années il fut cakkava*tt*i, ensuite pendant un autre *lakh* d'années sous forme de moine il s'en alla au sommet de la montagne Sammeya. C'est là que, sur la roche nue, il pratiqua les œuvres du repentir ne mangeant que tous les mois[2], de sorte qu'il acheva ainsi son temps.

Il renaquit plus tard dans le kappa de Sa*nam*kumâra, tomba de là dans le pays Mahâvideha et arriva à la délivrance.

GODEFROY DE BLONAY.

1) Maladie inconnue.
2) Une fois par mois?

LES ÉLECTIONS ÉPISCOPALES

DANS

L'ÉGLISE DE FRANCE

DU IXe AU XIIe SIÈCLE

D'APRÈS M. IMBART DE LA TOUR

Nous avons bien tardé à présenter ici l'important ouvrage de M. Imbart de La Tour; mais il est de ceux qui peuvent attendre. Il ne doit rien à l'occasion ou à la mode ; il est assuré pour longtemps de trouver des lecteurs, très sérieux, si leur nombre n'est pas très considérable. Par la conscience scientifique dont il témoigne, par les informations abondantes et les vues originales qu'il contient, il sera indispensable à tous ceux qui voudront étudier la question des élections épiscopales : ajoutons qu'il est très clair, bien composé et bien écrit.

Ce n'est pas cependant qu'il soit à l'abri de toute critique. D'un côté, il contient des thèses qui me paraissent hasardées ou contestables, et je signalerai plus loin les principales : mais il s'agit alors de points obscurs et difficiles, sur lesquels les divergences sont légitimes. D'autre part, le livre a un côté faible, qui ne frappera pas également tous les critiques, mais qui, à mes yeux est très sensible : il a comme une tare, qui n'est point d'ailleurs particulière à l'auteur, et qui est au contraire assez commune dans l'école à laquelle il appartient. M. Fustel de Coulanges a été l'un des maîtres de M. Imbart de La Tour ; c'est un de ceux qui sont expressément rappelés dans l'Avant-propos, et la filiation scientifique me paraît évidente. Or, M. Fustel de Coulanges et les historiens, littérateurs ou philologues, qui ont suivi sa méthode, se sont proposé d'étudier l'histoire des institutions, c'est-à-dire l'histoire du droit, sans connaître la techniqne juridique, sans

savoir le droit. Ils prétendent néanmoins interpréter les textes juridiques avec la dernière rigueur et en serrer les termes de très près. Il est impossible qu'il ne se produise pas ainsi des méprises et des confusions, comme en commettent en sens contraire les historiens du droit proprement dits, si, avec leur seule éducation juridique, ils prétendent dominer l'histoire des faits. M. Fustel de Coulanges, malgré sa haute valeur, compte à son passif un certain nombre de ces méprises, et ses disciplines n'y ont pas non plus échappé. Si M. Imbart de La Tour eût été un juriste et un canoniste, il n'eût pas par exemple affirmé sans réserves (p. IX) que « jusqu'au Concordat de 1516 l'élection a été le mode canonique de la nomination de nos évêques », — n'eût pas dit (p. 342) que l'*investiture* (au lieu de l'élection) confère à l'évêque le pouvoir de juridiction, distinct du pouvoir d'ordre que lui confère la consécration ; — il n'eût pas surtout usé et abusé des termes *dominium*, *potestas*, *haut-propriétaire*, *haute-propriété*, *haut-seigneur* (par. ex. p. 287, 290, 339), pour désigner les pouvoirs des rois ou des seigneurs quant à la nomination des évêques et par rapport aux évêchés, sans qu'on puisse le plus souvent découvrir la conception précise et juridique que l'auteur recouvre de ces expressions. Mais j'aurais mauvaise grâce à insister sur ce que je considère comme un péché originel. Prenons l'ouvrage en lui-même. Il se divise naturellement en deux parties (bien que ce ne soit pas là exactement la division adoptée par l'auteur, laquelle est plus complexe) : la première est consacrée aux élections épiscopales du ve au xe siècle ; la seconde comprend leur histoire du xe au XIIe siècle.

I

La première partie, qui, comme l'indique le titre du livre, insiste surtout sur les élections au IXe siècle, contient, bien disposés, des renseignements généralement sûrs et complets. Je ne l'examinerai pas en détail, d'autant qu'elle est certainement la moins originale des deux. Mais il est une question, sur laquelle je dois m'arrêter quelque peu, car j'y suis en divergence tran-

chée avec l'auteur. Bien que ce point rentre dans une période antérieure à celle qu'il étudie, M. Imbart de La Tour n'a pas cru pouvoir laisser de côté l'origine des élections épiscopales. Reprenant (p. 55 et suiv.) une opinion émise par M. Fustel de Coulanges, il soutient que ce système électif n'a pas son origine dans les institutions de la primitive Église, « qu'il doit sa forme au IVe siècle et que près de cent ans plus tard, après bien des hésitations, il s'est enfin constitué. » En Gaule particulièrement il ne serait pas antérieur à la fin du IVe siècle, et sa première application certaine serait l'élection de saint Martin de Tours. Quant à l'antécédent, il se trouverait dans les institutions municipales de l'Empire romain. « La petite Église se confondit avec la cité, quand la cité se fit chrétienne... Elle élisait les magistrats ; elle voulut élire son évêque, le jour où l'évêque devint, en fait, son magistrat. Les comices religieux remplacèrent les comices politiques » (p. 56).

Cette hypothèse me paraît inadmissible. Elle pèche d'abord par la base; car à l'époque où se place l'auteur, les élections municipales étaient depuis longtemps en décadence : les magistrats municipaux étaient élus, non par les comices populaires, mais par la curie, qui les prenait parmi ses membres, souvent par voie de roulement. Elles ne peuvent donc avoir fourni le modèle des élections épiscopales. Tout au plus pourrait-on songer à l'élection du *defensor civitatis* qui fut faite le plus souvent par la cité entière ; mais ici ce fut peut-être l'élection épiscopale qui servit de modèle. L'hypothèse de l'auteur se heurte, d'autre part, à des témoignages précis. L'élection des évêques, par la communauté des fidèles, était en effet en vigueur avec ses traits caractéristiques dans la seconde moitié du IIe siècle, d'après les données formelles de la Διδαχή (XV, 1). Elle apparaît plus précise encore dans les Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, c. 16, dans la partie de ce recueil qui, selon M. Harnack, remonte au moins au premier tiers du IIIe siècle ; ce texte, en effet, suppose le cas où la communauté qui doit procéder à l'élection de son évêque est si peu nombreuse qu'elle compte moins de douze électeurs, et un moyen est prescrit pour sortir de cette difficulté (Harnack,

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, B. II, Heft 2, p. 212, 232; Heft 5, p. 7, 40). Ce qui s'introduisit au contraire seulement avec le temps, avec l'épiscopat proprement dit, c'est la participation des évêques voisins et la prépondérance du clergé dans les élections épiscopales.

II

La partie la plus originale du livre est celle qui est consacrée aux xe et xie siècles, et spécialement à l'extension du pouvoir seigneurial sur les évêchés. L'auteur a recherché plus complètement, plus exactement, qu'on ne l'avait fait encore, dans quelle mesure et pour quelles causes les droits qui appartenaient au roi carolingien, quant à la nomination des évêques — droit d'autoriser l'élection, droit de la confirmer, droit de mettre l'évêque élu en possession de son temporel en lui faisant prêter un serment de fidélité, droit enfin de nomination directe — avaient passé à la féodalité supérieure. Il cherche d'abord à établir un tableau exact de ces transformations au point de vue chronologique et géographique. Il montre au commencement du xe siècle la royauté encore en possession de toutes ces prérogatives, et — ce qu'on avait entrevu depuis longtemps, mais ce que lui seul a vraiment établi avec précision — il établit que, tout en ayant beaucoup perdu, elle se défendit mieux sur ce point que sur la plupart des autres, et que les premiers Capétiens conservaient leurs droits pour la nomination des évêques dans un certain nombre de régions où les autres attributs de la souveraineté avaient passé aux mains de la haute féodalité. M. Imbart de La Tour a fait ce relevé pour tout le royaume, autant que le permettaient l'état des textes et les proportions de son sujet. Il a cherché, d'autre part, comment et par quels moyens tant d'évêchés étaient cependant devenus seigneuriaux, soustraits à l'autorité du roi et soumis à celle d'un seigneur.

Ses recherches à cet égard sont minutieuses et consciencieuses. Il essaie successivement toutes les clefs qu'il trouve sous sa

main, examinant une à une toutes les causes qui lui paraissent avoir pu jouer un rôle dans cette transformation. Sa conclusion est que les seigneurs conquirent leurs droits surtout par ce fait, qu'ils tenaient matériellement en leur puissance la ville épiscopale et le palais épiscopal. Je suis étonné qu'il n'ait pas renforcé et précisé cette hypothèse, en rattachant cette usurpation à un des droits particuliers, qui rentraient dans les prérogatives royales en cette matière, et qui était la sanction de tous les autres, je veux dire le droit de mise en possession ou d'investiture. La confirmation de l'élection épiscopale ou la nomination directe de l'évêque se présentait comme un attribut personnel du roi, lequel n'avait aucun rapport avec l'exercice matériel de l'autorité dans telle ou telle région. Le roi pouvait statuer ici de loin, et par lui-même, sans l'intermédiaire du comte ; tandis qu'il ne pouvait pas de la même manière lever l'impôt ou faire exécuter une sentence sur les biens ou sur les personnes dans le comté. On conçoit donc qu'il ait conservé cet attribut de la puissance publique, alors que les comtes avaient acquis les autres, ceux qui représentaient l'exercice de cette puissance dans leur comté et sur les habitants. Mais lorsqu'il s'agissait du temporel de l'évêché, lorsqu'il s'agissait d'en prendre possession en régale ou d'en faire la remise et la délivrance au nouvel évêque, le roi était incapable d'agir directement et par lui-même. Il fallait l'intermédiaire du comte, qui seul avait la force et l'autorité effective sur les biens et les personnes du comté. C'est, je crois, par l'investiture et la régale, dont eux seuls pouvaient efficacement disposer, que les comtes ont conquis les autres droits qui appartenaient auparavant au roi quant à la nomination des évêques ; et bien des renseignements recueillis par l'auteur lui-même me semblent converger vers cette hypothèse (par ex. p. 288, 290, 294).

M. Imbart de La Tour s'est efforcé aussi de montrer que ces droits, en passant aux mains des seigneurs, avaient changé de nature. Ils seraient devenus un droit de propriété de « haute propriété », selon la terminologie qui lui est chère. Il s'efforce d'établir cette proposition en montrant (p. 335 et suiv.) que les seigneurs se prétendaient propriétaires des évêchés eux-mêmes,

non seulement des biens composant le temporel de l'évêché, mais aussi du siège épiscopal lui-même; qu'ils les concédaient à l'évêque soit par une nomination directe soit par l'investiture donnée à l'élu, et que l'évêque tenait en fief l'évêché du seigneur (p. 335); — en prouvant, d'autre part, que les seigneurs disposaient, comme d'un autre bien, de leurs droits sur les évêchés, qu'ils les vendaient, les constituaient en dot, les engageaient et les donnaient (p. 285 et suiv.). Le droit du roi sur les évêchés restés à sa disposition aurait lui-même, et, par influence, pris la même nature (p. 339 et suiv.).

Il y a là, selon nous, un mélange de vérité et d'exagération. Il est certain que, dans les divers attributs de la puissance publique qui furent appropriés par eux et s'inféodèrent entre leurs mains, les seigneurs virent surtout des moyens de profit pécuniaire. L'idée de l'intérêt public disparaissant, ce qui restait de la puissance publique démembrée devint avant tout une exploitation pécuniaire et légitime. La féodalité souillait ainsi fatalement tout ce qu'elle touchait, et les prérogatives se rapportant aux élections épiscopales n'échappèrent pas à cette influence. Les seigneurs cherchèrent naturellement à en tirer de l'argent, et dans un pareil milieu la simonie trouvait un champ tout préparé. D'autre part, tous les droits inféodés, entrés dans le patrimoine des seigneurs, devinrent aliénables par eux, et l'*electio* suivit cette règle. Mais c'est une erreur de croire que, dans cette société, violente il est vrai, mais souverainement dominée par l'influence religieuse, sacerdotale et théocratique, les laïques aient jamais pensé qu'ils pouvaient donner à l'évêque son titre et son siège, et que l'épiscopat était leur propriété. Ce qu'ils exerçaient, c'était simplement un pouvoir traditionnel de l'autorité temporelle, un droit de contrôle ou de choix, qui lui était reconnu depuis longtemps, quant au recrutement du clergé supérieur. De ce droit les comtes, il est vrai, se considéraient comme féodalement propriétaires, mais, quand ils en disposaient au profit d'un tiers, par vente ou autrement, ils ne pouvaient pas considérer l'épiscopat en lui-même comme objet de propriété, pas plus qu'au XIe siècle, lorsqu'un seigneur vendait ou donnait l'un

de ses serfs, il ne prétendait aliéner la personnalité humaine. Il cédait, dans un cas, ses droits seigneuriaux sur l'évêché, dans l'autre, les droits seigneuriaux sur le serf. Sans doute la langue des xe et xie siècles, celle des chroniques et même des actes peut prêter à la confusion : elle dit souvent *donare*, *concedere episcopatum*, comme elle dit : *donare*, *vendere servum*; mais M. Imbart de La Tour a tort de prendre au pied de la lettre et avec un sens absolu ces expressions usuelles et concrètes, qui ne sont destinées qu'à exprimer l'un des aspects de l'acte accompli, celui par lequel le droit cédé était à cette époque légitimement dans le commerce. Si elles avaient été grosses des idées qu'on y découvre aujourd'hui, elles auraient été soigneusement évitées, elles auraient été impossibles à employer couramment dans une société si chrétienne et si soumise, quant à sa direction morale, à l'autorité du clergé.

Enfin, quand un comte ou duc du xie siècle nommait directement un évêque ou donnait l'investiture à l'évêque dont il avait permis et confirmé l'élection, il ne prétendait pas et ne pensait pas substituer son autorité à celle de l'Église pour la transmission et l'exercice du ministère pastoral. Sans doute certains hommes de ce temps ont supposé une semblable prétention; mais ce sont les champions de l'abolition des investitures, et M. Imbart de La Tour me paraît prendre pour une réalité, pour une conception commune, ce qui n'était qu'un stratagème de polémistes, une thèse qu'ils prêtaient à leurs adversaires, afin de mieux les discréditer. Encore ont-ils été obligés de soutenir pour cela que l'investiture des évêques devait être traitée comme un véritable sacrement. C'est là, d'ailleurs, un point qui se rattache à la querelle même des investitures, sur laquelle, comme je le rappellerai plus loin, j'ai d'autres idées que M. Imbart de La Tour.

La thèse soutenue par l'auteur ne peut pas non plus s'appuyer sur ce fait que l'évêque faisait hommage au seigneur ou au roi qui l'investissait : il n'en résulte pas en effet que l'épiscopat fût conféré et tenu à titre de fief. L'origine de cette pratique était un serment de fidélité prêté au roi, bien antérieurement à

l'établissement du régime féodal. Ce serment, dans la seconde moitié du IXe siècle, avait pris la forme d'un serment de vassalité proprement dit, prêté par un *vassus* à un *senior*, comme le prouve celui d'Hincmar de Reims : cela venait simplement de ce que tous les personnages influents du royaume devaient entrer alors dans la vassalité royale. Dans les principes féodaux cela devint un hommage qui se justifiait par ce fait que l'évêque tenait réellement du comte ou du roi des droits seigneuriaux et temporels, des justices temporelles distinctes de la juridiction ecclésiastique. Je suis, d'ailleurs, d'accord sur un point avec l'auteur. Je crois avec lui (p. 356) que, pour l'époque qu'il étudie, l'hommage et la *fidelitas* ne se distinguent pas l'un de l'autre quant au fond. J'ai essayé d'établir ailleurs que ce sont alors deux formes différentes d'une même obligation. C'est plus tard (XIIIe-XIVe siècles) qu'on introduisit entre l'hommage et la fidélité, spécialement en ce qui concerne les évêques, une différence bien nette.

A la transformation entre les mains des seigneurs des droits concernant les élections épiscopales, M. Imbart rattache une autre conséquence. C'est une modification profonde dans la composition du corps électoral, qui fonctionnait lorsqu'il n'y avait pas nomination directe par le seigneur, et qui comprenait traditionnellement deux éléments : *clerus* et *populus*. D'un côté, le clergé électeur tendait dès lors à se réduire au chapitre de l'église cathédrale ; celui-ci n'avait pas encore un droit exclusif, mais il avait une action prépondérante. D'autre part, l'élément laïque ne comprend plus généralement toute la population, alors que jadis tous pouvaient, si bon leur semblait, prendre place dans cette foule, qui se bornait d'ailleurs à acclamer ou à huer les candidats proposés; ce sont certains laïques, en permière ligne les chevaliers vassaux de l'église cathédrale, qui acquièrent ou gardent seuls le droit de participer à l'élection (p. 326). L'auteur va même plus loin, et, dans ce collège électoral qui se rétrécit et se précise, il distingue en même temps des rôles et des droits différents, les uns ayant le droit de vote proprement dit, *electio*, les autres seulement voix consultative, *consilium* (p. 330). Sur

ce dernier point cependant il est moins affirmatif, et je crois qu'il a tort, le droit postérieur admettant très bien que les électeurs fussent obligés par la coutume de consulter certaines personnes déterminées avant de fixer leur choix (c. 52, X, *De elect.*, I, 6). Ces développements me paraissent excellents. Mais je ne sais si l'on peut rattacher cette évolution à la féodalisation des droits du pouvoir séculier sur les élections épiscopales. Elle s'explique suffisamment par un développement purement interne de l'organisation ecclésiastique. La prépondérance du chapitre cathédral, comme conseil nécessaire de l'évêque, devait conduire naturellement à écarter les autres clercs de l'élection épiscopale. La théorie canonique, d'autre part, tendit de bonne heure à en écarter tous les laïques. Elle devait arriver à ce résultat définitif seulement au XIIIe siècle (c. 56, X, *De elect.*, I, 6); mais c'était un acheminement qu'un état de droit, où le droit d'électeur ne pouvait plus appartenir qu'à certains laïques, auxquels la coutume l'avait conféré, comme une prérogative exceptionnelle.

III

M. Imbart de La Tour a nécessairement trouvé sur son chemin la question des investitures. Il la considère à un point de vue particulier, qui n'est point le nôtre. Il y voit, en effet, une réaction énergique et légitime de l'Église contre l'usurpation des évêchés par les princes et les seigneurs, telle qu'il l'a décrite plus haut. Ce qui aurait été alors condamné par l'Église, c'est en réalité la propriété prétendue par les laïques sur les évêchés et le droit, qu'ils prétendaient avoir, d'en disposer par l'*electio* ou par l'investiture (p. 403), car « le seigneur laïque ne faisait pas de différence entre l'Église et ses biens, l'administration temporelle et le gouvernement des âmes. Il conférait l'*Église* : de là cette confusion qu'attaquait précisément le parti réformateur. » M. Imbart dit encore (p. 404) que pour Grégoire VII « investiture, don des évêchés, des Églises, sont synonymes : nulle part il ne distingue la fonction du domaine. » Mais cette conception me paraît inad-

missible. Tout d'abord les prohibitions furent principalement dirigées contre l'Empire, où, comme l'auteur l'a très bien montré (p. 263, 264), le droit du pouvoir séculier sur les élections n'avait pas subi d'inféodation et avait conservé son ancienne nature, « attribut exclusif de la royauté ». D'autre part, ce sont bien seulement les investitures qui furent prohibées (avec l'hommage), et non point les droits du prince quant à l'*electio*. Un homme qui fut mêlé au grand conflit, Yves de Chartres, le dit expressément, *Ep.* LX : « Dominus quoque papa Urbanus reges tantum a corporali investitura excludit, quantum intelleximus, non ab electione in quantum sunt caput populi, vel concessione. » La confusion, dont parle M. Imbart, n'existait pas réellement, comme je l'ai déjà dit. Sans doute, sous une forme moins grossière, une thèse semblable est soutenue par certains champions de la Papauté, Humbert, Damiani, Geoffroy de Vendôme; mais ces hommes imprudents voulaient, pour assurer le triomphe de l'Église, faire d'une question politique une question religieuse. La Papauté, mieux avisée, ne prétendit, dans ce conflit, que dégager la pleine indépendance de l'Église à l'égard du pouvoir temporel. Elle visa le droit d'investiture, qui appartenait aux princes, non parce qu'il était une atteinte portée sur les choses sacrées, mais parce qu'il était la garantie efficace de tous les autres droits qui leur appartenaient quant aux élections épiscopales. Elle le visa, quoiqu'il représentât une prérogative modérée du pouvoir temporel, parce qu'il était le plus sérieux obstacle à l'indépendance politique de l'Église et que le moment était favorable pour l'attaquer et le détruire. Les abus plus grossiers des pouvoirs féodaux étaient pour elles moins redoutables et devaient fatalement disparaître. Telle se présente à mes yeux cette grande querelle, et c'est sous ce jour que j'en ai exposé certains côtés dans une étude [1] que M. Imbart de La Tour veut bien citer avec éloges, malgré les divergences qui existent entre nous. Il ne sera pas étonné si j'apprécie, encore autrement que lui, la solu-

1) *La question des investitures dans les Lettres d'Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* (*Section des sciences religieuses*, t. I, p. 139 et suiv.).

tion que le conflit reçut en France. Je ne crois pas, comme lui (p. 398, 399), que la royauté capétienne ait cédé sur ce point. Sauf l'emploi de la crosse et de l'anneau dans l'investiture, auquel elle ne devait attacher aucune importance et dut facilement renoncer, elle maintint efficacement tous ses droits antérieurs. M. Imbart cite une lettre de Suger au chapitre de Chartres, de 1149, pour prouver que, « sous Louis VII, entre l'élection et le sacre se place uniquement la confirmation du roi, » et que, par conséquent, la pratique de l'investiture est abandonnée. Mais cette lettre même [1] déclare, au contraire, que le nouvel évêque devra, conformément à l'ancien usage, recevoir du roi l'investiture de son temporel actuellement en régale : « De regalibus vero, sicut in curia dominorum regum Francorum mos antiquus fuisse dignoscitur, cum episcopus consecratus et in palatium ex more canonico fuerit introductus, tunc ei reddentur omnia. Hic est redditionis ordo et consuetudo, ut, sicut diximus in palatio status regi et regno fidelitatem faciat et sic regalia recipiat. » Une seule chose étonne dans ce texte, c'est que l'investiture suive la consécration au lieu de la précéder; mais cela avait peu d'importance, du moment que l'élu avait la confirmation du roi ; peut-être même était-ce la règle au XIIe siècle.

Le livre très complet et très fouillé de M. Imbart de La Tour aborde et traite bien d'autres questions qu'il serait intéressant d'examiner avec lui, en particulier l'attitude et la position qu'aux diverses époques prit la Papauté à l'égard des élections épiscopales; mais il est temps de borner ce trop long compte rendu, dont l'importance du livre justifie seule les proportions.

A. Esmein.

1) *Rerum Gall. script.*, XV, 507 : *Œuvres complètes de Suger*, éd. Lecoy de La Marche, p. 257.

REVUE DES LIVRES

W. M. Flinders Petrie. — **Tell el-Amarna**, with chapters by prof. H. A. Sayce, D. D., F. LL. Griffith, F. S. A., and F. C. J. Spurrel, F. G. S. London, Methuen and C°.

S'il y a au cours de l'histoire égyptienne une époque intéressante entre toutes, c'est sans contredit les quelque vingt ans que l'on désigne d'ordinaire sous le nom d'*époque des rois hérétiques*. Lorsque l'Égypte était au comble de la gloire et de la richesse que lui avaient apportées des conquêtes extérieures très grandes, qu'elle était peuplée et florissante, que les rois n'avaient point de compétiteurs au dedans et presque point d'ennemis au dehors, sinon les ennemis qu'ils se donnaient à eux-mêmes afin de pouvoir les razzier en toute sûreté de conscience, que les arts de la paix fleurissaient en toutes les villes les plus réputées de la vallée du Nil, vers la fin de la XVIIIe dynastie, après le règne puissant et victorieux de Thoutmès III et des trois premiers Aménophis, on vit un prince, Aménophis IV, renier sa religion, sa capitale, son nom lui-même, aller bâtir dans un endroit peu propice, confinant au désert, une ville nouvelle qu'il construisit en l'honneur de son dieu, orna de somptueux édifices, dans laquelle il transporta sa famille et sa cour et célébra de pompeuses cérémonies en l'honneur de la nouvelle divinité. Et ce règne est non seulement important au point de vue de l'histoire politique et de l'histoire religieuse, mais encore et surtout au point de vue des arts et de l'industrie. Le Pharaon Aménophis IV, devenu Khouenaten, fut non seulement un révolutionnaire religieux au premier chef, mais aussi l'instigateur d'un progrès merveilleux dans les arts que connaissait alors l'Égypte, l'architecture, la peinture, la sculpture, sans compter les industries spéciales qui contribuaient à l'ornementation et à l'ameublement des temples, des palais et des tombeaux de la nouvelle capitale. Aussi, quand un archéologue d'un aussi grand mérite que M. Flinders Petrie entreprit d'explorer par des fouilles scientifiques le site de la ville élevée par Khouenaten, les Égyptologues et les gens qui s'intéressent aux choses de l'Égypte purent fonder les plus grandes espérances sur les résultats à attendre du travail de l'explorateur et de l'archéologue anglais.

Il faut rabattre de ces espérances, je crois : M. Petrie s'est montré moins heureux dans son dernier ouvrage que dans les précédents. Toutefois, son livre est plein de choses intéressantes ; l'explorateur a eu la chance de mettre au jour une série de peintures dont on n'avait jusqu'ici aucun exemple : il en

pris le plus grand soin, comme il convenait à un amant de l'art et de la science. Il a recueilli avec amour les moindres détails, les moindres fragments de poteries, de vases, de peintures, de sculptures, et en cela il s'est montré le consciencieux continuateur de ses premières œuvres. C'est ce que je ne saurais assez louer en lui ; il apporte en tout ce qu'il fait un soin méticuleux dont la postérité lui saura le plus grand gré. Je lui reprocherai cependant ici de ne pas avoir apporté ce soin dans tous les détails de son œuvre : il parle en un endroit d'un travail architectural que tout annonce important, qui est en tout cas unique, et l'on a hâte d'aller aux planches pour en voir le dessin, lorsque l'auteur nous dit qu'il ne l'a pas dessiné et qu'il l'a laissé sur les lieux. Évidemment, il a fallu que M. Petrie fût bien malade pour agir de la sorte ; mais le malheur est qu'il a été malade.

Somme toute, le chercheur trouvera dans le dernier ouvrage de M. Petrie une somme assez grande de renseignements, s'il n'y trouve pas tous ceux qu'il aurait pu retirer d'un ouvrage plus complet, même pour la partie où des fouilles lui avaient été concédées. Les lecteurs seront donc reconnaissants à M. Petrie de leur avoir fourni les nouveaux matériaux que contient son livre.

Lui seront-ils aussi reconnaissants des nouveaux aperçus qu'il a parsemés dans son livre? J'en doute. Et quand je dis nouveaux aperçus, c'est une manière de parler; car les aperçus que contient l'ouvrage de M. Petrie ne sont peut-être nouveaux que pour lui : ils ne sont vraiment nouveaux que lorsqu'ils semblent inacceptables. Je ne parle pas ici des idées de M. Petrie sur la poterie égéenne, idées qui ont été contestées de l'autre côté du détroit, qui l'ont été aussi en deçà de la Manche : ce sont là des questions subsidiaires qui n'ont peut-être pas toute l'importance qu'on leur attribue de part et d'autre; je veux parler seulement des théories politiques et religieuses que construit M. Petrie. J'ai été à même de constater plusieurs fois au cours de mes études qu'il existe, en Angleterre, une école qui ignore, de propos délibéré, tout ce qui se fait ailleurs dans la même branche de la science ou quelquefois sur le même sujet : c'est toujours l'un de mes étonnements de voir chaque année des gens, qui n'ont qu'une médiocre teinture de l'égyptologie et des sciences avoisinantes, partir à la découverte de lieux ou de monuments parfaitement connus en dehors de chez eux. Je ne range pas M. Petrie dans la catégorie de ces commis-voyageurs en égyptologie; mais j'ai le regret de constater qu'il affecte de ne pas connaître ce qui a été écrit en dehors de l'Angleterre, et qu'en cela il s'expose quelquefois à commettre de graves erreurs. Je sais bien qu'il n'a pas grand temps pour lire les ouvrages de ses confrères : en Égypte, il est occupé à ses fouilles, à copier les monuments qu'il découvre, à empaqueter et à étiqueter ses découvertes; en Europe, il est occupé à exposer ce qu'il a rapporté de ses voyages annuels, à composer son livre sur les fouilles de l'année qui vient de s'écouler, à préparer ses cours et à les faire : où prendrait-il le temps de lire les ouvrages où il pourrait trouver d'utiles renseignements? Pour l'époque qui nous occupe

en particulier, il aurait pu apprendre, dans les ouvrages de ses confrères, que longtemps avant lui on avait découvert, dans la forme nouvelle choisie par Aménophis IV pour exprimer ses pensées religieuses, une rénovation du vieux culte égyptien du dieu Râ, puisque ce roi avait donné au grand prêtre d'Aten le même nom que portait le grand prêtre de Râ; il aurait pu apprendre qu'on a, non sans quelques raisons, regardé sa tentative de révolution religieuse comme un essai d'implantation du monothéisme en Égypte; il aurait pu se dispenser d'écrire une phrase énigmatique sur le mariage d'Aménophis III, le père d'Aménophis IV, et ainsi de beaucoup d'autres choses dans le détail desquelles je ne veux pas entrer. Il a du moins montré fort clairement que le culte du Disque solaire dura plus longtemps qu'on ne veut d'ordinaire le faire durer ; que son abolition, après la mort de Khouenaten, fut une œuvre de conciliation et de paix ; mais je crois précisément avoir lu ici même des idées déjà exprimées dans un article intitulé : *Un tombeau égyptien*.

Une autre des théories de M. Petrie, que je ne saurais adopter, est celle qui a trait aux formes extraordinaires de ce roi sur les monuments. M. Petrie constate lui-même qu'il y a une grande différence entre les portraits ou représentations d'Aménophis IV enfant, alors qu'il n'avait pas encore échangé Thèbes contre la ville de Khouenaten, et les diverses représentations qu'on a faites de ce roi sur les monuments de cette ville. Le roi, sa femme et ses filles, sont d'une forme particulière, et les traits caractéristiques des eunuques ont été reconnus chez lui presque par tous ceux qui s'en sont occupés. Mais ce prétendu eunuque eut huit filles, dont plusieurs pendant qu'il était roi. M. Petrie lui refuse, avec raison et avec justice, d'avoir été eunuque; mais il veut que le bel enfant de Thèbes soit naturellement devenu le monstre de Tell el-Amarna, avec sa figure émaciée, son cou énorme, ses pectoraux affaissés, ses cuisses bouffies de graisse, son ventre tombant, etc. Je ne saurais, pour ma part, le suivre sur ce terrain. Aménophis IV dans les représentations de Tell el-Amarna a l'air vieillot, et cependant il dut mourir aux environs de trente ans. Je ne saurais donc reconnaître un prince jeune encore dans ce visage vieilli, émacié, dans ce corps étrange, qui ont attiré l'attention de tous les archéologues. Et notez bien que ce n'est pas seulement lui qui est fait ou représenté de la sorte, mais tous les hommes à ses côtés le sont également en traits plus ou moins exagérés : ils ont, du moins un grand nombre, des postures que je défie bien de prendre à qui que ce soit, même aux acrobates qui ont l'épine dorsale la plus souple. Pourquoi donc cela? pourquoi ces vêtements de forme singulière? Je serais porté à y voir des peintures caricaturales, parce que la plupart de ces peintures furent exécutées à une époque de réaction. Mais, pour le montrer, il faudrait de longs développements qui sortiraient du cadre d'un article de critique et que j'aurai d'ailleurs l'occasion de donner tout au long dans mon ouvrage sur *La sépulture et les funérailles en Égypte*. J'espère que M. Petrie ne verra en ces légères restrictions que mon ardent désir de parvenir à la vérité, et qu'il sera persuadé que j'ai

beaucoup d'estime et d'admiration pour ses travaux et les services qu'il a rendus à une science que j'aime entre toutes et que je cultive de mon mieux.

E. Amélineau.

E. Wallis Budge. — **Saint Michael the Archangel : three encomiums by Theodosius, archbishop of Alexandria, Severus, patriarch of Antioch, and Eustathius, bishop of Trakê,** the coptic texts with extracts from arabic and ethiopic versions, edited with a translation. London, Kegan Paul, Treuch, Trübner and C°, 1894.

Ce nouveau volume de M. Budge sera le bienvenu pour tous ceux qui aiment la littérature populaire. Les trois éloges qu'il a publiés ne sont autres que des discours attribués aux trois personnages ci-dessus nommés, dans lesquels sont encadrés trois récits qui ont saint Michel pour héros. C'est ce que j'ai nommé ailleurs le *cycle* de saint Michel, comme il y avait un cycle de Gabriel, un cycle de Raphaël, et même un cycle de Souriel. J'ai en effet traduit deux de ces éloges, les deux derniers, dans mes *Contes et romans de l'Égypte chrétienne,* mais non, comme l'a cru M. Budge sur un texte copte — je n'avais en effet que des fragments du texte copte à mon service, mais sur de mauvais textes arabes traduits du copte. J'ai été le premier à attirer l'attention du monde savant sur la mine abondante et non épuisée de la littérature populaire dans l'Égypte chrétienne, et je savais tout le premier que mes traductions de l'arabe laissaient fort à désirer par suite de l'insuffisance des textes que je possédais. Aussi je n'ai eu nulle surprise à voir que quelques-unes de mes traductions sont heureusement corrigées par les textes que publie M. Budge. Pour ne citer que le troisième éloge, j'ai mis l'*île de Turquie* au lieu de l'*île de Thrace*, et je vais dire comment j'ai été amené à cette leçon. J'avais à mon service deux manuscrits dont l'un portait l'île de Târqîeh et l'autre l'île de Tourqîeh. Comme je ne connaissais point l'île de Târqîeh et que je ne pus regarder comme vraisemblable que l'auteur voulût parler de la Thrace, je me rabattis sur la Turquie en mettant une note qui disait qu'il ne fallait pas attacher grande importance aux notions géographiques contenues dans ces récits.

Je vois maintenant que j'ai eu tort, ou plutôt il y a longtemps que je l'avais vu, mais trop tard. Toutefois l'erreur n'est pas énorme, car que ce soit une île de Thrace ou une île de Turquie, le résultat est le même, puisque ni l'une ni l'autre n'existent.

Je connaissais en effet l'existence du manuscrit, lequel appartient à lord Zouche, et je l'ai entièrement copié dans l'un de mes voyages à Londres, en 1887 autant que je peux le croire. Je m'étais engagé vis-à-vis M. Budge à ne point le publier et j'ai tenu ma promesse. M. Budge a tenu de même la promesse

de livrer le manuscrit à la connaissance du monde savant, et il l'a fait avec beaucoup de soin et d'exactitude. Non seulement il a publié le texte copte, mais aussi des spécimens de la version arabe et même de la version éthiopienne de ces éloges, ce qui montre qu'il est aussi habile dans les langues sémitiques que dans les langues chamitiques. Son ouvrage rendra service aux amateurs de *folk-lore*, comme il le dit lui-même, et, à ce propos, je me permettrai de lui faire une légère critique. Il dit, dans son Avant-propos, que les vies des saints coptes et les éloges des martyrs ou des anges sont trop remplis de miracles incroyables, tandis que les *éloges* qu'il publie sortent un peu de la règle ordinaire. Cette critique porte à faux, qu'il me permette de le lui dire : je l'ai souvent entendu faire par des hommes éminents, qui s'étonnaient de me voir consacrer mes efforts et mon temps à d'aussi stériles études, comme ils disaient. D'abord cette étude n'a pas été aussi stérile qu'on veut bien le dire : depuis que j'ai publié ces *vies* de saints dont on parle si légèrement, l'attention a été appelée de tous côtés sur cette littérature spéciale, et je ne m'aventurerai pas en disant que l'histoire du monachisme a été changée de fond en comble. Mais ce n'est là qu'une minime partie de l'intérêt que présentent ces vies : les événements importent peu; ce qui importe bien davantage, ce sont les idées de toutes sortes qui remplissent ces œuvres, idées qui ne sont pas très relevées, je veux bien le croire, mais qui jettent un jour merveilleux sur la pensée de l'homme en Égypte à cette époque. Si l'histoire du monachisme a été changée par les faits, l'histoire de l'Église égyptienne a été présentée sous une face complètement différente par les idées qui remplissaient les livres qui ont été publiés. On a vu clairement, ou tout au moins on a pu le voir, que les auteurs grecs ou latins avaient trahi la vérité, qu'ils avaient su faire les corrections qui leur semblaient nécessaires; que les hommes, qu'ils nous avaient présentés comme des merveilles de la grâce, comme des exceptions surnaturelles, avaient fort ressemblé aux autres hommes de leur pays, qu'ils avaient commis des actions qui n'étaient rien moins qu'admirables, qui dans d'autres pays auraient passé pour des crimes ou des délits de droit commun, et que, par conséquent, ces saints personnages étaient loin de mériter l'admiration laudative dont on les entourait depuis des siècles. Ces résultats sont bien quelque chose, j'imagine, quelque chose de tangible et même quelque chose de grand. Aussi continuerai-je, pour ma part, à publier tout ce que je pourrai publier de ces ouvrages, car, quoique déjà on commence à les connaître, il en reste encore d'autres et des plus importants.

Mais on me dit encore que, pour trouver la philosophie de ces textes ennuyeux, il faut avoir une instruction générale très étendue, qu'il est nécessaire de se livrer à des études approfondies sur d'autres parties des connaissances humaines. Cela, je le sais depuis longtemps; on ne peut pas se servir de ces textes comme d'une inscription historique, et c'est précisément pourquoi ils m'attachent à leur interprétation. La difficulté ne m'a jamais éloigné d'une étude :

il faut en effet un labeur acharné pour tirer parti des œuvres coptes, et je suis loin de me flatter d'en avoir extrait toute la quintessence pour ma part. D'autres viendront après moi, ou même à côté de moi, qui sauront voir dans les textes que j'ai publiés, non pas autre chose que moi, mais plus et mieux que moi : ceux-là, je les saluerai avec plaisir et je serai le premier à reconnaître ce qu'ils auront mis en lumière. Je ne demande pas à faire la besogne tout seul ; je demande seulement que la besogne soit faite, même en dehors de moi. Nul homme n'est nécessaire ici-bas. Si j'apporte quelque impatience à mettre sous les yeux du public le fruit de mes travaux, c'est seulement parce que je voudrais que l'on fût plus tôt en possession de ces matériaux : le travail qui m'incombe de ce chef, nul n'en saura le souci plus que moi, et je suis, je crois, le seul juge en cela de ce qu'il me convient de faire ou de ne pas faire. Que la vérité progresse, c'est mon plus ardent désir. En finissant, je ferai observer que les différences qui se trouvent entre le texte copte, que vient de publier M. Budge, et le texte arabe que j'ai traduit montrent une fois de plus quelles libertés Messieurs les copistes prenaient avec les livres qu'ils transcrivaient ou traduisaient ; il en est toujours ainsi, témoin le jeune scribe qui me disait : « Si tu veux, je te mettrai cela (certains Actes de martyrs) en meilleur style. »

E. Amélineau.

Daniel G. Brinton. — **Nagualism**. In-8°, 65 p. Philadelphie, 1894. — **A vocabulary of the Nanticoke Dialect**. In-8°, 9 p., 1894. — **On the words « Anahuac » and « Nahuatl. »** 7 p. — **On an « inscribed tablet » from Long Island**. 3 p. — **The native calendar of Central America and Mexico**. In-8°, Philadelphia, 1893, 59 p.

L'américanisme pourrait, par une métaphore un peu osée peut-être, être défini : une nouvelle égyptologie. En effet, non seulement par les innombrables questions que soulèvent leurs architectures, leurs religions, leurs écritures, etc., Misraïm et le Nouveau-Monde présentent une grande similitude d'intérêt, mais en outre l'histoire même de l'américanisme est fort semblable à celle de l'égyptologie ; comme celle-ci, celle-là a eu ses Kircher, et, si son Champollion ne nous est pas encore révélé, il n'en est pas moins vrai qu'à la période beaucoup trop longue des hypothèses folles a, depuis quelque vingt années, succédé la période véritablement scientifique.

M. Daniel-G. Brinton, aujourd'hui professeur d'archéologie et de linguistique américaines à l'Université de Pennsylvanie, est un des plus solides et, avouons-le, des plus rudes champions de l'américanisme moderne. Aucune hypothèse, aucune théorie, ne pouvant être démontrées pour ainsi dire mathématiquement, ne trouvent grâce devant lui. Cette prudence, parfois un peu excessive, nous

est un sûr garant de la valeur réelle de ses nombreux ouvrages. Un autre mérite de M. Brinton, mérite fort peu apprécié certes du simple lecteur mais très goûté de l'étudiant, consiste en ce qu'on pourrait appeler la « non-littérature » de ses publications : pas un mot de trop, pas une phrase qui ne fournisse un renseignement ; aussi telle de ses brochures d'une cinquantaine de pages vaut plus comme document qu'un gros in-folio. De son œuvre on pourrait à peine retrancher une dizaine de pages. Les études dont sont donnés plus haut les titres caractérisent admirablement le « faire » de M. Brinton.

Il faut au premier rang, à cause de la très grande importance du sujet traité et du grand nombre de documents cités, placer sa brochure sur le Nagualisme.

Le Nagualisme. Oh ! vous pourriez chercher ce mot dans les dictionnaires, et vous ne le trouveriez pas, bien qu'il soit d'usage courant en américanisme. Qu'est-ce donc ou plutôt qu'était-il avant la conquête espagnole, et que fut-il depuis ?

Autrefois c'était la croyance, antérieure, certes, aux cultes semi-civilisés de l'Amérique centrale et du Mexique, en des génies particuliers. Chaque être humain avait son esprit gardien, son *nagual*, avec lequel de bonne heure il contractait alliance, qui sous la forme d'un animal déterminé lui apparaissait parfois, qui veillait sur lui et le protégeait pendant sa vie ; tous deux mouraient en même temps. C'est là, dira-t-on, du fétichisme. Soit, mais ce fétichisme très élémentaire est presque toujours la véritable religion des masses populaires qui, aussi bien très modernes que très anciennes, ont des cultes officiels beaucoup plus perfectionnés. Pour le Mexicain peu instruit, à l'esprit un peu fruste, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcohuatl, étaient certes de bien grands dieux, dignes de tous les respects, de toutes les offrandes, mais ils étaient trop loin et trop haut ; aussi leur adorateur, tout en leur rendant avec très grand soin les hommages qui leur étaient dus, préférait-il de beaucoup s'adresser pour ses petites affaires personnelles à des êtres beaucoup plus accessibles, beaucoup plus rapprochés de lui. De là, depuis l'extrême-nord jusqu'à l'extrême-sud de la double péninsule, un extrême attachement à ces demi-dieux visibles, tangibles, véritables propriétés particulières de leurs protégés.

La conquête vint et avec elle les persécutions. Sous le voile de la religion et au nom d'un dieu de paix, l'exploitation féroce et bête du vainqueur par le vaincu fit des coupes sombres parmi les populations indigènes et réduisit à un état d'esclavage presque voisin de la sauvagerie des hommes auparavant parvenus à une demi-civilisation. Malgré ces persécutions ou plutôt à cause d'elles, l'indigène conserva sous les dehors d'un fervent catholicisme, dont d'ailleurs il goûtait fort les pompes étincelantes, et la haine du maître et tout ce qu'il put sauver de ses anciennes croyances. Ce ne fut pas naturellement le très liturgique et très sacerdotal culte des grands dieux qu'il put sauver ; c'eût été là une folle entreprise, pour laquelle d'ailleurs il n'avait aucun goût. Non,

ce qu'il garda avec soin, ce fut le culte très simple et très primitif des dieux des vents et des points cardinaux, gardiens des villages et des champs, et surtout celui des naguals. Ce culte antique, il le juxtaposa si habilement au culte nouveau, assimilant les dieux aux saints, les naguals aux anges gardiens, il en dissimula avec tant de soin les rites, que ce ne fut que par la confession des convertis ou par la découverte inattendue d'idoles que les *padres* en eurent connaissance.

D'ailleurs, après comme avant la conquête, le nagualisme eut ses prêtres, ses sorciers, ses *hommes-médecine*; mais sous la domination jalouse des Espagnols, ils durent dissimuler leur existence. De cette nécessité à la constitution d'une immense société secrète avec ses rites, ses initiés et ses chefs, et de la constitution d'une immense société religieuse à sa transformation en une sorte de franc-maçonnerie à la fois politique et religieuse, prêchant la destruction complète du Blanc abhorré et de son Christ plus terrible cent fois pour l'Indien que ne l'avait jamais été le dieu suprême de Tenochtitlan, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut franchi de très bonne heure. M. Brinton, s'appuyant sur d'irréfutables témoignages, montre, en effet, l'influence immédiate de l'innombrable association nagualiste (il serait plus exact peut-être de dire : les innombrables associations nagualistes) dans presque toutes les émeutes, toutes les révolutions indigènes. Le plus souvent les révoltés, fanatisés d'ailleurs par des visions dues à l'absorption de certaines boissons, eurent à leur tête les grands prêtres ou les grandes-prêtresses du Nagualisme qui, au nom de Quetzalcohuatl, préparaient de longue main leurs plans, puis lançaient leurs troupes à peine disciplinées à l'assaut des forteresses espagnoles. Voulez-vous quelques exemples très connus mais dont avant M. Brinton on n'avait pas suffisamment fait ressortir l'importance? Je vous citerai donc au hasard : la révolte des Zapotèques en 1550, celle des Mayas en 1585, celle des Indiens du Tehuantepec en 1661, l'infructueuse mais très sanglante révolte de la prêtresse Maria Candelaria et de ses Tzendals en 1713, la très coûteuse émeute de Mexico en 1692, la rapide mais terrible insurrection yucatèque en 1761, enfin la révolution de 1847 qui donna l'indépendance aux Mayas; très près de nous, en 1869, une émeute de 10,000 Zotzils. Toutes eurent pour chefs des prêtres ou des prêtresses de ce nagualisme qui, comme le dit excellemment M. Brinton, n'est pas un fatras de superstitions confuses, mais est en réalité la survivance de la partie la plus populaire des antiques religions et fut pendant quatre siècles le lien unissant en une haine commune de l'étranger tous les indigènes du Mexique et de l'Amérique Centrale. Pour les détails sur les rites, sur l'organisation, sur l'histoire, du nagualisme, je ne puis que renvoyer le lecteur au livre de M. Brinton, ce livre n'étant lui-même qu'un très court résumé de très nombreux documents.

S'il n'y a presque aucune critique à faire sur le « Nagualism » il pourrait en être fait au contraire sur le « Native Calendar ». A côté d'excellents rapproche-

ments de noms de jours dans les divers calendriers du Mexique et de l'Amérique Centrale, auxquels M. Brinton donne, comme tous les américanistes modernes, une même origine, notre auteur hasarde quelques traductions un peu trop *ésotériques* peut-être et par suite quelques rapprochements assez hasardeux. Mais ce ne sont là cependant que chicanes de détail, chicanes qui ne peuvent à aucun titre être considérées comme blâme, d'autant plus que M. Brinton a soin de nous prévenir lui-même du peu de sûreté de quelques-unes de ses tentatives. Cet ouvrage, auquel je ne puis encore que renvoyer le lecteur, apporte-t-il des découvertes véritablement nouvelles et importantes? Non. La valeur de cette brochure réside surtout dans le synchronisme de son apparition et de la publication en Europe d'études semblables, donnant les mêmes résultats, synchronisme qui, mieux que de longues phrases, démontre que l'américanisme est enfin entré dans une voie scientifique. Une hypothèse de M. Brinton sur les mots *Anahuac* et *Nahuatl* serait, si elle était absolument démontrée, une preuve nouvelle, et des plus importantes, à l'appui de la théorie qui fait venir de l'Amérique centrale les Nahuas et la civilisation mexicaine. Se servant d'autorités telles que Sahagun, le Codex Ramirez, Torquemada, Motilinia, Chimalpahin et autres, M. Brinton considère *na* « savoir » comme étant le radical des deux mots en question; or, ni ce radical ni aucun de ses dérivés ne sont trouvés en langue huaxtèque; *na* « savoir » n'appartient pas non plus à la langue nahuatl dont le nom même est un mot d'emprunt. *Na*, *nahuatl* et *anahuac*, auraient donc une origine peut-être maya, mais plus probablement zapotèque.

La tablette à inscription, dont M. Brinton donne la reproduction mais dont il n'essaie pas avec raison de donner dès aujourd'hui une traduction, fut trouvée près de l'extrémité orientale de Long Islan; c'est une ardoise de quelques centimètres couverte des deux côtés de dessins grossiers (homme, canot, daim, flèche, pied d'ours, poisson, anguille, wigwam, feu) qui doit se rapporter à la chasse et à la pêche. Ce n'est très probablement qu'une de ces pictographies comme en dessinent encore souvent les Indiens, soit pour rappeler aux autres leurs exploits, soit pour aider leur propre mémoire.

M. Brinton, possesseur d'inestimables documents indigènes, originaux ou copies, en a publié un certain nombre; il a, en outre, en sa bibliothèque ou peut copier en d'autres bibliothèques de nombreux dictionnaires sur les langues américaines; c'est l'un de ces dictionnaires, malheureusement beaucoup trop court, qu'il publie aujourd'hui sous le titre de « Vocabulaire du dialecte nanticoke »; le nanticoke était parlé autrefois dans le Maryland, sur ce qu'on appelait Eastern Shore, entre l'Atlantique et Chesapeake. L'original, copié par M. Brinton fut rédigé avant 1792 par William Vans Murray à la demande de Jefferson, Président des États-Unis; la tribu nanticoke ne comprenait plus alors que *neuf* personnes.

GEORGES RAYNAUD.

Stéphane Gsell. — **Essai sur le règne de l'empereur Domitien.** — Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Paris. Paris, Thorin, 1892. 1 vol. in-8, p. 392.

Ce nouvel ouvrage de M. Gsell est digne de ses travaux antérieurs. Ceux qui ont lu les *Fouilles dans la nécropole de Vulci*, dont j'ai rendu compte ici même[1], retrouveront dans le *Domitien* la sûreté d'information, la méthode prudente, l'exactitude scientifique, qu'ils ont constatées dans le précédent volume. Je me borne donc à rappeler ces qualités ordinaires de l'auteur sans m'y attarder plus longtemps.

Le candidat qui aspire au grade de docteur est dans l'obligation de prouver, outre une réelle compétence technique, des aptitudes littéraires, un talent de composer et d'écrire, gage d'une éducation générale achevée. La vie d'un prince qui a détenu le pouvoir pendant une période d'assez longue durée, est dans ce sens un sujet habilement choisi. Elle forme un cadre à souhait où rentrent et se disposent avec aisance tous les matériaux d'une étude complète et intéressante. Si ce prince a eu des idées personnelles ; s'il a entrepris d'orienter son gouvernement dans une nouvelle voie; s'il a un caractère, bon ou mauvais, hors du commun; s'il régnait à une époque féconde en événements ou en hommes, l'examen de sa vie ne peut manquer d'être fructueux, d'attirer et de retenir le lecteur. Tel est le cas de l'empereur Domitien. Et c'est pourquoi M. Gsell a été fort avisé en lui consacrant sa thèse de doctorat.

Le livre se divise en onze chapitres. L'auteur y envisage tour à tour la jeunesse de Domitien, le caractère de son gouvernement, la religion, la législation, la justice sous son règne, l'état de Rome, de l'Italie, des provinces et de l'armée, les guerres. Il nous retrace ensuite l'hostilité de l'aristocratie et les premiers complots, les années de terreur, l'animosité contre les philosophes, la politique de l'empereur à l'égard des juifs et des chrétiens et la persécution dirigée par lui contre eux, son meurtre et les conséquences de son règne. Deux appendices qui traitent, l'un, des principales sources de cette histoire, l'autre, des fastes consulaires et provinciaux de ce temps, sont adjoints au récit qu'ils complètent.

On pourrait se demander, à première vue, quelle est la raison du plan suivi par M. Gsell et pourquoi, par exemple, il envisage séparément, et à un intervalle assez grand, les sentiments de Domitien sur la religion et sa conduite envers les juifs et les chrétiens. Pour qui voudra y réfléchir, le motif de cette ordonnance sera bientôt clair. C'est surtout dans les dernières années de sa vie que l'empereur se préoccupa des fidèles de Moïse ou du Christ et les persécuta. C'est, au contraire, durant tout son principat qu'il adopta envers ses dieux une attitude pieuse et se montra conservateur ou restaurateur de l'ancien culte. Il

1) T. XXV, 1892, p. 247.

convenait donc de signaler d'abord ce système général qu'il mit en vigueur dès qu'il fut le maître de l'empire, et de réserver pour un chapitre ultérieur la lutte entreprise sur le tard contre deux des principales religions exotiques. Ce faisant, M. Gsell se conformait à l'ordre chronologique. Et cet ordre, il a entendu le respecter d'un bout à l'autre de son volume.

J'ai tiré mon exemple de la partie du livre qui se rapproche le plus des études auxquelles cette *Revue* est consacrée. Aussi bien n'est-il pas dans mon intention de passer au crible tour à tour chaque chapitre de l'ouvrage. Je sortirais de mon rôle et ne répondrais pas à l'attente du lecteur. Je veux simplement dire quelques mots de trois d'entre eux, où certaines des questions qu'on traite ici sont abordées, discutées, éclaircies.

En commençant son examen de la religion romaine au temps de Domitien (ch. III), M. Gsell pose tout de suite cette affirmation que l'empereur, « à l'invasion des religions étrangères, voulut opposer l'ancien culte rajeuni. » Cette volonté conservatrice ou plutôt réactionnaire se manifeste de cent façons. Il institue Minerve sa divinité favorite et se range sous la protection spéciale de Jupiter Capitolin. Se fondant sur le calcul des *saecula* qu'Auguste, en 17 avant J.-C., avait reconnu comme légitime, et bien que Claude eût, d'après d'autres données, célébré, en l'an 47 de notre ère, les *Ludi saeculares*, Domitien les renouvela en 93. A cette occasion, des monnaies nombreuses furent frappées qui représentaient les divers actes de ces fêtes. Il construisit, pour accomplir un vœu formé sous Néron, mais oublié depuis lors, un vaste autel sur le Quirinal (*ara incendii Neronis*), où des sacrifices avaient lieu tous les ans afin d'écarter les incendies. La confrérie des Arvales, l'ordre des Vestales furent surveillés avec un soin particulier. Enfin, quand les cultes importés du dehors avaient acquis une telle force qu'il eût été difficile de les déraciner, tel le culte d'Isis, Domitien fut assez avisé pour s'en constituer le protecteur et pour diriger le mouvement qui entraînait vers eux un grand nombre d'esprits. On doit ajouter que, sauvé jadis au Capitole sous l'habit d'un desservant du temple d'Isis, il s'acquittait peut-être envers la déesse égyptienne, en favorisant la diffusion de ses autels.

De récentes découvertes ont jeté sur plusieurs de ces questions une lumière plus vive. Le programme des *Ludi saeculares* célébrés sous Auguste nous a mis à même de comprendre les diverses phases de ces cérémonies sous l'empire. Le *Tarentum*, où l'on invoquait les divinités infernales pendant les trois nuits des fêtes, l'autel commémoratif de l'incendie de Rome sous Néron, sont des points importants de la topographie religieuse de la ville, aujourd'hui bien déterminés. M. Gsell connaît ces heureuses trouvailles et fait un usage discret mais suffisant des mémoires où elles ont été signalées. On le verrait avec plaisir rappeler, à propos de la dévotion de l'empereur envers Isis, certains monuments qui l'attestent et la publient, comme les obélisques de Bénévent, dressés pour la conservation ou l'heureux retour du prince. Si un magistrat, un particulier,

y invoquaient en sa faveur cette déesse de préférence à une autre divinité, c'est que le respect dont l'empereur l'entourait avait frappé les esprits, et qu'on était sûr, en n'oubliant pas la protectrice, de se faire bien venir du protégé.

Pour abriter dignement ces dieux, des temples étaient nécessaires; il leur en bâtit. Les circonstances lui en firent d'ailleurs presque un devoir. Rome, si éprouvée à la suite du grand embrasement de 64, se relevait à peine lorsqu'un second désastre vint détruire ses monuments à peine rétablis. Sous Titus, en l'année 80, le feu y sévit pendant trois jours et trois nuits, et consuma une partie considérable des édifices dont elle se parait.

Domitien prit soin de restaurer ceux qui avaient souffert du fléau et de leur rendre, autant que possible, leur beauté d'autrefois (ch. IV).

Au premier rang de ces édifices, il convient de placer le temple de Jupiter Capitolin, que l'empereur, accomplissant les intentions de Titus, reconstruisit avec une grande magnificence et décora d'une manière somptueuse. Le sanctuaire d'Apollon, au Palatin, celui des Castors, près du Forum, ceux de Minerve, de Vespasien, d'Isis et de Sérapis, le Panthéon, le *templum gentis Flaviae*, nombre d'autres encore, furent rendus à leur ancienne splendeur ou construits de toutes pièces. On ne saurait toujours, dans l'état actuel de nos connaissances, faire un départ exact entre ce qui appartient à Domitien et ce qui doit être inscrit au compte de ses prédécesseurs ou de ses successeurs. En ce qui concerne le Panthéon, par exemple, les recherches récentes de M. Chédanne, qui nous ont tant appris sur l'œuvre d'Hadrien, ne nous renseignent en aucune manière sur la restauration de Domitien. Mais rien de ce qu'on sait de positif sur tous ces temples n'a échappé à M. Gsell. Un séjour de plusieurs années à l'École de Rome lui a permis de connaître à fond la topographie de la ville antique. Et ses affirmations ou ses doutes s'appuient sur les travaux les plus sérieux et les plus récents. C'est sur la foi de documents certains qu'il affirme que « Domitien fut, après Auguste, le prince qui modifia le plus l'aspect de Rome. »

J'en pourrais dire autant de tout le chapitre consacré aux rapports de l'empereur avec les juifs et surtout avec les chrétiens (ch. X). Plusieurs développements sur Flavius Clemens et sa famille, sur l'Apocalypse de saint Jean, y jettent un vif intérêt. Et si, la plupart du temps, l'auteur doit se contenter des documents littéraires, il n'a garde de négliger les témoignages plus irrécusables dès qu'ils s'offrent à lui. De ce genre sont les inscriptions des Acilii Glabriones, retrouvées, en 1888, par M. de Rossi, dans un hypogée du cimetière suburbain de Priscilla.

Quel parti M. Gsell a su tirer de toutes ces découvertes; comment il a disposé, fondu ces matériaux dans son œuvre; le lecteur le verra en parcourant ce volume, dont j'ai seulement voulu indiquer, par quelques exemples, la solide composition. Aussi bien y chercherait-on en vain des artifices de style et le goût de ce qui peut séduire. M. Gsell s'est borné, de propos délibéré, à réunir, à coordonner des faits. Chacune de ses affirmations, j'allais dire chacune de ses

phrases, s'étaie sur une note. Ces références, si nombreuses qu'elles constituent presque la bonne moitié de chaque page, sembleront peut-être excessives à quelques-uns. Elles nous sont du moins une sûre garantie de la probité scientifique de l'auteur, qui n'a rien prétendu nous dérober des richesses amassées par son zèle.

AUG. AUDOLLENT.

KAVASJI EDALJI KANGA. — **Vendidad, translated into gujerati from the original Avesta texts, with critical and explanatory notes.** 3d edition revised. Published with the permission of the Society for making researches into the Zoroastrian religion. Bombay : Printed at Javaji Dadaji's « Nirnaya-Sagar » Press (the era of Yezdezard 1264, the year of Christ 1894).

La première édition de cet ouvrage parut en 1873 ; elle avait été provoquée par un appel de la Société fondée à Bombay par M. K. R. Kama pour le progrès des études religieuses zoroastriennes (Zarthôsti-Dînnî-Khol-Karnârî-Mandli). Un prix de 800 Rs. était proposé par cette Société pour une traduction correcte en guzerati du texte zend du Vendidad, accompagnée d'un glossaire et de commentaires philologiques, ainsi que d'une révision des éditions précédentes. M. K. E. Kanga, « head-master » du Moolla Feeroz Madressa, répondit à l'appel et obtint le prix. Il basait sa traduction et son glossaire sur les travaux des savants européens, c'est-à-dire sur les textes de Westergaard et certaines lectures du Dr Spiegel, rompant ainsi avec la méthode suivie jusqu'alors par les Parsis. La dernière des traductions guzeraties s'inspirant de la tradition avait été donnée en 1842-43 par Aspandiarji Framji et avait clos la liste des œuvres faites dans l'Inde, dégagées de l'influence européenne.

Martin Haug ne craignit pas de déclarer (*Essays*, p. 60) que la traduction de M. K. E. Kanga, par son mérite et sa sincérité, devait rester la « standard translation » des membres de la communauté. L'avenir allait prouver le bien fondé de son dire. Haug regrettait toutefois que l'auteur ne l'eût pas débarrassée des gloses des commentateurs pehlvis. C'est, en effet, un des caractères les plus remarquables des manuscrits indiens[1] et qui ne se retrouve pas dans ceux du Kirman. Dès le XVIIIe siècle, Darab, l'élève de Jamasp et le maître d'Anquetil, s'était attaché, sans y réussir, à la tâche difficile d'épurer certains manuscrits, tels que le ms. K du Vendidad (voy. Spiegel, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*, p. 279 et suiv.).

Quoi qu'il en soit, les grandes qualités de la traduction de M. K. E. Kanga furent prouvées par l'accueil flatteur qu'elle reçut et la nécessité d'une nouvelle

1) On sait que vers le XIIe ou le XIIIe siècle, l'étude du pehlvi fut négligée par les Parsis de l'Inde ; on eut recours à des traductions sanscrites ; enfin, au XVe siècle, on se servit du dialecte local, le guzerati.

édition, qui fut présentée sous une forme simplifiée afin de la rendre plus accessible aux coreligionnaires (1884). Dix ans s'écoulèrent encore, et cette seconde édition complètement épuisée en appelait une troisième, preuve de l'intérêt croissant que les classes éclairées de la communauté prenaient aux études religieuses ; afin de la répandre, le prix en fut sensiblement abaissé (septembre 1894).

Darmesteter a caractérisé en quelques mots le mérite du travail de M. K. E. Kanga; c'est, selon lui, une « traduction individuelle reproduisant très intelligemment l'enseignement européen » (*Yaçna*. p. XLII, note). En effet, l'auteur se rattache directement à cet enseignement par l'école à laquelle il appartient. Né le 8 avril 1840, à Nauçari, il fut élevé à l'Elphinstone High School et l'Elphinstone College; en 1860, il commença sa carrière de professeur, et, depuis 1864 jusqu'à nos jours, il a été à la tête du Moolla Feeroz Madressa (Bombay). A partir de 1861, il étudia pendant plus de douze années sous la direction de M. K. R. Kama. C'est de cette époque que date précisément la renaissance des études religieuses chez les Parsis[1]. Jusqu'alors la science de l'Avesta avait été strictement réservée à quelques Dastours ou Ervads; il y avait bien un centre d'enseignement spécial pour le zend et le pehlvi au Moolla Feeroz Madressa, mais cet enseignement n'était basé ni sur la philologie ni sur la grammaire. C'est alors que M. K. R. Kama, à son retour d'Europe où il avait été en contact avec les savants les plus autorisés, ouvrit un cours privé dans sa propre demeure, et entreprit de former quelques jeunes gens d'après les connaissances scientifiques qu'il avait été à même d'acquérir en Angleterre, en Allemagne et en France[2]. Un de ses premiers et plus fidèles disciples fut M. K. E. Kanga. Pour donner une idée de l'activité du « head master », citons parmi ses autres ouvrages : une « traduction » d'extraits du Discours préliminaire d'Anquetil Duperron (1876), des éditions du Khorda-Avesta, du Yaçna et du Vispered (guzerati) [1886-90]; une grammaire pratique de la langue de l'Avesta (1891); enfin son œuvre capitale, le Dictionnaire complet de la langue de l'Avesta (guzerati), d'après les textes des éditions de Westergaard et du Dr Karl F. Geldner comparés avec le sanscrit, le pehlvi et le persan, et contenant toutes les formes fléchies des noms et des verbes avec les passages où elles se présentent. M. K. E. Kanga se propose d'en donner une traduction anglaise. J'apprends, par sa lettre du 9 février, que son travail sur les Gâthas est sous presse. Il comprend une transcription en guzerati des dix-sept chapitres du Yaçna et leur traduction accompagnée de notes grammaticales et philologiques. Ce livre est appelé à rendre de grands services dans la communauté, en facilitant la récitation correcte des prières et l'intelligence du texte.

D. M.

1) La présence de M. M. Haug à Bombay et à Poonah opérait alors un heureux rapprochement entre les Européens et les Parsis, et amenait une entente cordiale et une collaboration active avec les plus éminents d'entre les Dastours.

2) D'après M. J. J. Modi, à l'exception des Dastours, tous les savants parsis sont ses élèves ou les élèves de ses élèves.

F. Rhétoré. — **Science des Religions.** — Paris, 1894.

Une science des religions est-elle déjà possible? Possédons-nous assez de données, assez de matériaux, pour formuler les lois qui régissent le monde spirituel?

Il a fallu vingt-deux siècles de recherches, de méprises, de tâtonnements et de persévérance à toute épreuve, de la part des plus belles intelligences de la Grèce, du monde arabe et du monde chrétien, pour découvrir enfin les lois qui régissent le cours des planètes. Képler, qui avait à sa disposition les résultats de prodigieux travaux de ces devanciers, dut encore se livrer lui-même à un labeur gigantesque pour arriver à découvrir les lois qui président aux mouvements de Mars. A la fin de son « Astronomie nouvelle » il donne par une comparaison une idée de difficultés qu'offre l'étude du monde visible et matériel. Après avoir cité ces vers de la IIIe églogue de Virgile :

> Galatée me lance une pomme, la jeune espiègle!
> Et court vers les saules, mais elle veut d'abord être vue.

il continue en ces termes : « C'est à bon droit que j'applique ces vers à la Nature. Plus on s'en approche, plus elle multiplie l'espièglerie de ses jeux, plus elle trouve des voies pour nous échapper, au moment où nous nous imaginons la saisir et la retenir; et cependant elle nous attire toujours de nouveau, comme si elle prenait plaisir à nos erreurs. »

La religion, en nous ouvrant le monde invisible, ne nous offre-t-elle pas bien plus de difficultés encore, parce que les causes d'erreurs y sont infiniment plus nombreuses?

Que de fois on croit avoir saisi la vérité; on goûte déjà le bonheur de la retenir, quand une découverte nouvelle vient, comme un coup de foudre, la détruire.

Si nous dégageons les deux éléments, qui constituent le titre du livre de M. Rhétoré, *Science des Religions*, d'une part, *Du passé et de l'avenir du Judaïsme et du Christianisme*, d'autre part, il semble que l'auteur ait voulu lui-même restreindre le vaste champ qu'embrasse le titre principal. En réalité il prétend épuiser cet immense sujet.

L'étude des religions, dit-il (p. 2), passe par trois phases successives : *histoire*, *science* et *philosophie*. « Ces trois parties, ajoute-t-il, sont inséparables de leur nature; mais ne pouvant donner ici qu'une idée plus que sommaire de la première, *nous ne nous occuperons en réalité que de la seconde*, nous contentant de dégager en passant les principes de la troisième, afin de les appliquer au besoin. »

Il indique enfin le but de son travail en ces termes : « Nous montrerons comment les religions, la plupart soumises au joug du sacerdoce, naissent les unes des autres, se corrompent elles-mêmes en corrompant les peuples, et finissent toujours par disparaître, préparant ainsi les voies à une religion indépendante et libre, la religion naturelle, destinée à les remplacer toutes, parce qu'elle seule s'épure et s'élève petit à petit à travers les siècles, en suivant les progrès de la science et de la raison? »

Nous voilà donc renseignés. L'auteur est un apôtre de la religion naturelle; mais pourquoi oublie-t-il de nous dire ce qu'il entend par là ? L'expression « religion naturelle », comme celle de « libre pensée », est dans bien des bouches. Mais si l'on interrogeait ceux qui s'en servent, obtiendrait-on de tous les mêmes définitions ?

Fidèle à son programme, M. Rhétoré ne consacre que huit pages à sa première partie, l'histoire des religions ou *hiérographie*.

La règle qu'il lui prescrit : photographier et non peindre — en d'autres termes, décrire les manifestations de la pensée religieuse aussi objectivement que possible — est plus facile à formuler qu'à exécuter. M. Rhétoré constate lui-même que l'histoire proprement dite non seulement n'est pas faite, mais qu'elle est mal faite et, par conséquent, à refaire.

L'auteur croit que nous sommes plus favorisés en ce qui concerne l'histoire des religions. « Sur les différentes phases de l'évolution religieuse, dit-il (p. 5), nous avons aujourd'hui des documents, sinon complets, du moins suffisants, pour l'apprécier dans ses caractères essentiels. »

Ne sont-ce pas là des assurances encore quelque peu prématurées ? En lisant M. Rhétoré le fait suivant m'est revenu en mémoire. De 1857 à 1859, un savant allemand distingué, Ch. Fred. Kœppen, avait publié deux volumes admirables sur le Bouddhisme et le Lamaïsme. Tout ce que la science française, anglaise, allemande, etc., avait produit à cette époque avait été mis à contribution avec une intelligence et une perspicacité rares, avec une verve et un esprit peu communs en Allemagne. Et certes, en voyant le succès de son ouvrage et les témoignages flatteurs qui de tous côtés lui étaient arrivés, Kœppen pouvait croire son œuvre sans défaut. Un an ne s'était pas écoulé depuis l'apparition du second volume que M. Schiefner remit à Kœppen la traduction allemande d'un traité sur le Bouddhisme par le savant russe Wassilief. Kœppen le dévore — et pâlit. Et il se hâte d'écrire à Schiefner que cette lecture l'a convaincu qu'il avait écrit sur le Bouddhisme « comme un aveugle sur les couleurs ». « Je considère, ajoute-t-il, comme mon dernier devoir envers Bouddha et ses saints de confesser publiquement cette conviction — dût mon éditeur être frappé d'apoplexie ! »

Après des considérations générales sur les travaux concernant la science des religions, sur la méthode qui lui est applicable, M. Rhétoré mentionne les essais de classement des religions. Lui-même les divise en religions naturelles et en religions sacerdotales, soumises, les premières, à la loi du perfectionnement, les autres, à la loi de péjorisme [1]. Ensuite il recherche l'origine, les mobiles, du sacerdoce. Il écarte l'idée de Benjamin Constant, savoir que le germe de l'ordre sacerdotal n'est point un effet de la fraude, de l'ambition ou de l'imposture,

1) M. Rhétoré laisse quelquefois à ses lecteurs le soin de découvrir le sens des néologismes qu'il emploie et qui ne se trouvent dans aucun dictionnaire. Pourquoi parler latin, lorsqu'on peut dire en français loi de décadence ?

mais qu'il est inséparable de la religion même. « Ce ne sont point les prêtres qui se constituent; ils sont constitués par la force des choses. »

A cette idée si juste l'auteur oppose une théorie qui traverse comme un fil noir tout le reste de l'ouvrage. Il voit surtout dans les prêtres des hommes agissant par intérêt et recherchant avant tout le moyen de faire respecter leur pouvoir et d'arriver à la domination, aux honneurs et à la richesse, « ces trois grands objets des convoitises humaines. » Qu'il y ait eu des prêtres intéressés, qu'il y en ait encore, personne ne le niera. Mais ici, comme trop souvent M. Rhétoré abuse du principe : *Ab uno disce omnes.*

Dans la section deuxième « Époque de la révélation orale », l'auteur considère la ventriloquie comme le principe de la croyance à la révélation par la parole. Mais il nous semble exagérer les principes de M. de Quatrefages en admettant (p.49) que, de même que l'homme de l'époque quaternaire ressemblait aux sauvages d'aujourd'hui, de même ceux-ci, jaunes, noirs ou blancs, ressemblent aux civilisés, c'est-à-dire possèdent les mêmes facultés intellectuelles et morales. M. Rhétoré essaie même de prouver que les sauvages ne sont inférieurs aux civilisés ni en intelligence ni en moralité.

Je ne sais s'il convaincra ses lecteurs en essayant de prouver en outre que l'humanité a débuté par le monothéisme (p. 65 à 71). Nous lui demanderons aussi s'il ne confond pas deux choses bien différentes, en concluant de la croyance primitive que l'homme revit après la mort à celle de « l'immortalité de l'âme ».

Notons, en passant, dans cette section deuxième, une intéressante explication des mots « fétiche » et « fétichisme » (p. 80 et suiv.).

La section troisième « Période de la révélation écrite » débute par un tableau emprunté au général anglais Forlong,et qui démontre, dit M. Rhétoré, « d'après les écrivains les plus compétents, l'ordre chronologique dans lequel les livres saints ont été composés. » M. Rhétoré eût pu, sans quitter la France, trouver à Paris un tableau, à la fois plus exact et à certains égards plus complet, dans une brochure publiée en 1880 et intitulée : *La morale, son origine, ses rapports avec la religion.* Ce tableau commence par la littérature de l'Égypte et remonte au Ve millénaire avant J.-C., ainsi à plus de mille ans avant l'an 3761, époque de la « Création du monde », suivant les juifs. Il donne, pour chaque livre sacré, non pas une date unique plus ou moins fictive, mais la série des dates où ont paru les principales portions des Livres sacrés.

Nous touchons ici à un défaut capital du livre de M. Rhétoré. L'auteur est un homme d'une loyauté et d'une droiture parfaites, mais ces qualités mêmes peuvent devenir dangereuses lorsqu'on n'y joint pas la prudence, qui porte à ne se fier à un écrivain que lorsque son exactitude ne saurait être mise en doute.

« Le lecteur, dit M. Rhétoré (p. 91), n'attend pas de nous, sans doute, que nous lui prouvions que les *Livres sacrés* ont été calqués les uns sur les autres, et que les chantres védiques, les brahmanes, les mages, les prêtres chaldéens et

égyptiens, les bouddhistes, etc., etc., sont nés successivement les uns des autres. Ce sont là des faits reconnus aujourd'hui par tous les historiens de la religion. »

Nous voudrions connaître les historiens qui soutiennent une pareille erreur, à l'admission de laquelle s'opposerait déjà la différence des langues, si l'étude de l'histoire des Livres sacrés ne la démentait pas de la manière la plus formelle.

M. Rhétoré a mis trop de confiance dans l'œuvre d'un anglais anonyme qu'il appelle *le Bible Folk-lore* et dont les affirmations sont très sujettes à caution.

Se fondant sur de telles autorités, M. Rhétoré reproche au Christianisme d'avoir fait des emprunts « à la doctrine religieuse de Kristna ou Krichna » (p. 169).

« On lit, dit-il, dans le Bhagavad-Gita, qu'un envoyé céleste avait annoncé à Devanaguy, fille d'un rajah de Madura, que, tout en restant vierge, elle mettrait au monde un fils qui serait grand parmi les hommes. Kansa, roi de Madura, tyran cruel et jaloux, voulut faire mourir la jeune fille. Celle-ci se réfugia chez un vieux serviteur de sa famille, Nanda, gardien en chef de nombreux troupeaux, qui la tint cachée dans une grotte.

« C'est là que naquit Krichna, environné d'une lumière soudaine et salué par le chœur des anges. »

Tout cela ressemble aux légendes des Évangiles sur Jésus.

Malheureusement il n'y a pas un mot de cette histoire dans la Bhagavad-Gita, qui est un dialogue philosophique entre Arjuna et Krichna inséré dans la sixième section du Mahâbhârata. Si M. Rhétoré a trouvé un document d'où il a extrait les passages cités, ce ne peut être qu'un produit sorti de l'école du jésuite Nobili, mort en 1656. Ce missionnaire, pour gagner plus facilement les Indous, avait adopté le costume, la marque sur le front, le régime et les usages des Brahmanes. Il avait fabriqué un titre en parchemin portant que les « Brahmanes de Rome » étaient beaucoup plus anciens que ceux de l'Inde et que les jésuites descendaient en droite ligne de Brahma.

Si M. Rhétoré a été induit en erreur par quelque livre sorti de l'école de ce pieux faussaire, il l'a été en bonne compagnie. Voltaire, le perspicace Voltaire, avait déjà été dupe d'une œuvre de ce genre (l'Ezour Veidam).

Pour en revenir à la légende de Krichna (qui ne s'est jamais appelé Kristna), loin d'être antérieure à celle du Christ, elle est née seulement au moyen âge. Elle remplit le Xe livre du Bhagâvata Pourana. Ce livre, un des plus goûtés dans l'Inde moderne, a été reproduit séparément dans la plupart des idiomes de la presqu'île. Une imitation hindoue, institulée *Bhagavat Dasam Askand* « dixième livre du Bhagâvata » composé vers 1530 de notre ère, a été traduite en français par Théodore Pavie sous le titre de *Krichna et sa doctrine*. Nous y apprenons que, le roi Kansa ayant donné sa sœur Dévâki en mariage à Vasoudêva, pendant les réjouissances de la noce, une voix cria au haut du ciel : « Kansa, le huitième enfant qu'enfantera ta sœur détruira ta royauté. » A l'ouïe de cette

prophétie, Kansa veut tuer Dêvaki, mais Vasoudêva le calme en lui promettant de lui livrer tous les enfants qu'elle mettrait au monde. Les six premiers sont successivement livrés et tués. Alors la terre sous la forme d'une vache implore Brahma qui intercède auprès de Vichnou, lequel promet de s'incarner. A ce moment Dêvaki était enceinte de son septième enfant. Vichnou donne ce fruit non encore mûr à une autre femme de Vasoudêva et prend la place du fœtus dans le sein de Dêvaki. Par cet artifice il devient le huitième enfant, tout en ayant l'air de n'être que le septième, etc.

On voit ce que devient la légende de la naissance virginale de Krichna. Le livre constitue l'Évangile du Krichnaïsme : reconnaître Vichnou (Krichna), croire en lui et l'aimer. Celui qui s'attache à Krichna et qui l'aime, celui-là est sauvé D'ailleurs pas un mot du prétendu crucifiement de Krichna, admis par M. Rhétoré, p. 171.

Parlant d'emprunts que le Christianisme aurait fait au Bouddhisme, M. Rhétoré cite l'abbé Huc qui disait : « Pour peu qu'on examine le culte lamaïque (bouddhique), on ne peut s'empêcher d'être frappé de son rapport avec le catholicisme, la crosse, la mître, la dalmatique, etc. »

« A l'époque où vivait l'abbé Huc, dit M. Rhétoré (p. 173), on expliquait ces analogies par les prédications et l'enseignement de missionnaires nestoriens ; mais depuis on a rétabli la chronologie orientale, et l'on sait maintenant que Bouddha est de plusieurs siècles antérieur à Nestorius et même à Jésus-Christ. »

Fort juste, mais Bouddha et le Lamaïsme ne sont pas la même chose. Le Lamaïsme est la forme que le Bouddhisme a revêtue au Thibet. Or, ce n'est que l'année de la mort de Mahomet (en 632 de notre ère) que le roi thibétain, Srongtsan Ganpo, envoya son ministre Thoumi en Inde pour y apprendre l'écriture et la doctrine de Bouddha. Ce n'est que vers 1070 que commencèrent les grands lamas dans le Thibet et que peu à peu le Bouddhisme se transforma en Lamaïsme.

Le grand tort de M. Rhétoré est de travailler de seconde main sans contrôler la valeur des matériaux qu'il emprunte. Toutes les fois qu'il parle de son propre fond, il émet d'excellentes idées, des comparaisons spirituelles et justes ; lorsqu'il ouvre la porte à l'ironie, le lecteur rit de bon cœur avec lui. Que de dogmes et de récits religieux, en effet, qui ne sauraient être traités sérieusement et en face desquels on ne peut s'empêcher de s'écrier avec Juvénal :

Difficile est satiram non scribere.

L. Leblois.

G. Anrich. — **Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum**. — Göttingen. Vandenhoeck et Ruprecht. 1894, in-8 de viii et 237 pages. Prix : 5 m. 60.

Erwin Rhode. — **Psyche**. — Fribourg. Mohr. In-8 de vii et 711 pages. 12 m.

A. Dieterich. — **Nekyia**. — Leipzig. Teubner. 1893, in-8 de vii et 238 pages. 6 m.

S'il est une période de l'histoire religieuse qui puisse être éclairée par l'étude comparative des religions du monde antique, c'est assurément celle qui a vu se former le néo-platonisme, d'une part, le christianisme catholique, de l'autre. Qu'il s'agisse des doctrines, des pratiques, des symboles ou des institutions, plus l'enquête historique s'étend, plus on constate qu'il s'agit de reconnaître ce qui, dans la grande époque de syncrétisme qui va d'Alexandre le Grand à Constantin, est venu de Judée, de Grèce, d'Égypte, de Syrie ou même du fond populaire des superstitions locales, pour former autour de la personne et de l'enseignement primitifs du Christ cette double conception du monde et de la vie qui est devenue le christianisme catholique.

Il a paru, en Allemagne, depuis un an, plusieurs ouvrages qui apportent le fruit de nouvelles recherches sur ces questions, notamment sur l'origine d'une partie des croyances chrétiennes relatives à l'eschatologie et à la vie future, et qui, tout indépendants qu'ils soient les uns à l'égard des autres, se laissent aisément ramener à une préoccupation commune. Nous voudrions les signaler ici, les apprécier, sans entreprendre de les discuter.

Le plus récent, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum,* est l'œuvre d'un privat docent, M. *G. Anrich,* qui s'est nettement posé la question : Jusqu'à quel point les mystères de la société antique ont-ils exercé leur influence sur le christianisme? Il n'est guère de sujet plus utile à étudier en ce moment ni de plus difficile à élucider. Nos connaissances sur l'origine, les institutions, la valeur religieuse et morale des mystères antiques eux-mêmes sont encore singulièrement incomplètes et incertaines. Où commencent les mystères? Où finissent-ils? S'agit-il seulement de quelques organisations célèbres comme ceux d'Éleusis et de Samothrace, ou faut-il comprendre sous la même rubrique tous les enseignements et toutes les pratiques des religions d'importation étrangère en Grèce qui affichaient la prétention d'être des mystères ou de posséder tout au moins des vertus réservées aux seuls initiés? L'étendue et les obscurités du sujet changent du tout au tout, suivant que l'on adopte l'une ou l'autre des solutions.

M. Anrich ne s'est pas attardé aux recherches sur les origines des mystères grecs. Après une rapide esquisse de leur développement historique, il a abordé directement l'analyse des caractères spécifiques de cette forme de la piété hel-

lénique, et il s'est attaché particulièrement à dégager sa signification et sa valeur à l'époque impériale, c'est-à-dire au moment même où leur influence a pu s'exercer sur le christianisme. Cela seul lui importe.

La seconde partie de son livre, de beaucoup la plus considérable, est consacrée à la recherche de cette influence dans le gnosticisme, dans le culte chrétien, dans la terminologie chrétienne et la discipline du secret, dans l'idée même du christianisme conçu comme mystère divin, dans le catéchuménat, le baptême la Sainte-Cène et les pratiques de purification. Le grand mérite de ce travail est dans la réserve extrême de l'auteur. Il n'a pas entrepris son enquête avec l'idée de justifier un système déjà formé. Sa conclusion, c'est qu'il n'y a guère d'influence directe des mystères antiques dans le christianisme primitif, mais que les mêmes dispositions, les mêmes besoins, les mêmes tendances morales et religieuses, qui ont fait la fortune des mystères dans la société antique, ont agi également dans le christianisme, de telle sorte qu'il y a bien lieu de relever ici de nouvelles preuves de l'influence générale exercée par la société hellénique sur la formation du christianisme, mais non de rattacher directement des doctrines ou des institutions chrétiennes à des modèles pris dans l'organisme des mystères. La thèse générale paraît juste; sur les questions de détail on peut trouver que l'auteur a poussé la réserve parfois trop loin. En tous cas son livre mérite d'être recommandé à tous ceux qui s'occupent de ces questions.

Avec M. *Erwin Rhode* nous passons de l'époque impériale à l'antiquité grecque et de l'institution des mystères aux croyances générales des Grecs sur la destinée des âmes après la mort et sur l'immortalité. La première partie de son livre, intitulé *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, a paru dès 1890; elle était consacrée surtout au culte des âmes ou des esprits chez les Grecs. La seconde, plus considérable, a paru en 1894. Cet ouvrage est très riche en documents, interprétations, aperçus de tout ordre qui sont du plus haut intérêt pour l'histoire religieuse des Grecs, notamment pour ce qui concerne les cultes orgiastiques, orphiques, et leurs rapports avec les cultes d'Apollon, avec les sanctuaires de la divination et les pratiques purificatrices. Les conceptions des poètes et des philosophes y sont aussi passées en revue, spécialement celles de Platon.

M. Rhode ne se préoccupe nullement du christianisme dans ce livre, ni même beaucoup des idées qui avaient cours chez les Grecs au moment où la religion chrétienne se répandit dans la société gréco-romaine. Et cependant nous mentionnons de propos délibéré son œuvre ici, parce qu'elle est en quelque sorte une préface indispensable à la saine appréciation des travaux qui ont justement pour objet les croyances des Grecs à une époque plus tardive.

Avec le très curieux, très original et très érudit volume de M. *Albrecht Dieterich* : *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus Apokalypse*, nous avons affaire, au contraire, à une étude où tout converge vers l'explication

de la manière dont se sont formées les croyances chrétiennes sur le sort des âmes après la mort. L'auteur a été incité à entreprendre ce travail par la découverte d'un fragment de l'*Apocalypse de Pierre* à Akhmîm. On sait que cet étrange morceau, un peu trop éclipsé par le fragment de l'Évangile de Pierre retrouvé en même temps (voir *Revue*, t. XXVI, p. 331 et suiv.), contient la plus ancienne description chrétienne du séjour des bienheureux et du séjour des damnés. M. Dieterich s'est demandé où l'auteur de cette Apocalypse avait puisé les éléments de son enfer et les vives couleurs de sa description (ou plutôt l'auteur de ce fragment d'évangile, car pour lui ce que nous appelons fragment d'apocalypse est en réalité un second passage extrait de l'Évangile de Pierre). Il passe en revue avec le plus grand soin, dans quatre chapitres couvrant 200 pages, les croyances populaires des Grecs sur le royaume des morts, les enseignements des mystères sur la félicité et la condamnation, les doctrines eschatologiques des anciens cultes orphiques, les idées des livres orphico-pythagoriciens sur l'Hadès et les mythes eschatologiques chez Empédocle, Pindare et Platon, ainsi que les traces ultérieures d'une littérature relative à l'Hadès, enfin l'évolution des types de pécheurs et de punitions. Un seul petit chapitre, au contraire, d'une dizaine de pages, est consacré à l'apocalyptique juive.

Cette disposition seule permet déjà de prévoir la conclusion, en même temps qu'elle révèle le point faible du livre. Pour M. Dieterich, les quatorze groupes de damnés de l'Apocalypse de Pierre sont un dédoublement chrétien des sept groupes de condamnés de la tradition orphico-pythagoricienne, à l'effet de donner place à un certain nombre de péchés spécifiquement juifs et chrétiens d'origine ; aussi les peines qui sont infligées à ces catégories dédoublées ne sont-elles guère que la reproduction à peine modifiée de celles qui figurent dans les catégories helléniques primitives.

« Les cultes orphiques et dionysiaques, écrit-il p. 228, qui ont été extraordinairement florissants dans les temps qui suivent la naissance du Christ, particulièrement au second siècle, sont les héritiers directs de ces confréries (pythagoriciennes) de l'Italie méridionale et de leurs livres sacrés. Leurs membres parcouraient les villes et les campagnes sur les côtes d'Asie Mineure jusqu'au Pont, et leur organisation se développa et se fortifia tout particulièrement en Égypte. Nous apprenons de plus en plus à reconnaître ce monde religieux caché sous les décombres. C'est ici le culte grec qui constitua et répandit l'espérance en l'immortalité ; ce sont ici les croyances vers lesquelles se portèrent les populations helléniques, quand elles furent possédées à leur tour du désir de l'éternité dans un autre monde ; ce fut là le mysticisme auquel les Grecs s'attachèrent avant que les religions exotiques de l'Orient sollicitassent les nerfs de plus en plus ébranlés par la conscience du péché. On peut dire que la religion orphique, dans certains pays, fut, au second siècle, la principale puissance qui s'opposa au christianisme. »

Des conclusions aussi exagérées font regretter la réserve de M. Anrich dont

nous avons parlé plus haut. M. Dieterich a signalé des choses très intéressantes ; il a attiré l'attention sur un côté peut-être trop négligé de la vie religieuse complexe au sein de laquelle le christianisme a grandi. Mais il lui est arrivé ce qui arrive fréquemment: à force de chercher des traces de l'influence des orphiques et des pythagoriciens, il n'a plus vu que cela; les choses ont pris à ses yeux des proportions tout à fait exagérées. On pourrait, avec autant de raison, soutenir que les propagateurs populaires des idées des cyniques ont apporté le plus fort contingent à la constitution du christianisme et que le cynisme a été le principal foyer de résistance à la religion chrétienne.

M. Dieterich a écrit un des livres les plus intéressants qui aient paru dans ces dernières années, sur la vie religieuse de la société où se sont formées l'Église et la doctrine chrétiennes; mais il n'en a étudié qu'un coin, et il a le tort de concentrer toute la genèse des croyances eschatologiques chrétiennes dans ce coin. Une étude moins sommaire de l'apocalyptique juive lui eût montré qu'il y a chez elle beaucoup plus de points d'attache pour l'eschatologie chrétienne qu'il ne l'admet, et lui eût procuré l'occasion de recherches plus fructueuses encore sur le problème des influences grecques ou perses, qui se sont exercées sur l'esprit juif, soit après la Restauration, soit après les conquêtes d'Alexandre, et qui ont déterminé la substitution du genre apocalyptique au genre prophétique. Et une étude des croyances égyptiennes sur le sort des âmes après la mort lui eût certainement appris qu'il n'est pas nécessaire de recourir à un grossissement quelque peu fantastique des cultes orphiques et pythagoriciens pour retrouver les éléments originels de l'enfer et du paradis chrétien dans l'*Apocalypse de Pierre*. En Égypte même il eût trouvé tout ce qu'il lui fallait.

Autant les égyptologues qui veulent tout ramener dans le christianisme aux antécédents égyptiens ont tort d'oublier les mystères grecs, les cultes orientaux de tout ordre, les croyances magiques et superstitieuses propagées par les pythagoriciens et les traditions orphiques, autant les érudits de l'école de M. Dieterich ont tort d'oublier que l'Égypte, la Syrie, pour ne pas parler des autres pays de moindre importance, fournissent de puissants affluents au fleuve chrétien. Ce qui importe avant tout ici, c'est de ne pas être exclusif, de ne pas se rendre coupable de ce que les Allemands appellent *Einseitigkeit*. Plus d'un élément doctrinal ou rituel du christianisme a eu des antécédents à la fois chez les Grecs et chez les Égyptiens, par exemple, et doit son succès, non pas à l'imitation servile et voulue du passé par les chrétiens, mais au fait que, né spontanément des besoins cultuels ou des dispositions intellectuelles communs aux chrétiens et à leurs contemporains païens, il s'est propagé plus facilement, parce que les analogies d'institutions, de croyances ou de pratiques déjà existantes, avaient préparé les esprits à le recevoir. C'est M. Anrich qui, ici, nous semble avoir appliqué la meilleure méthode, mais MM. Rhode et Dieterich ont, chacun dans son domaine, enrichi d'une façon très sérieuse nos connaissances sur la

foi religieuse du monde antique, en sorte que leurs œuvres se complètent.

Qu'il nous soit permis avant de quitter ce sujet des croyances à l'immortalité de signaler un ouvrage important de M. *Runze*, qui traite la question à un point de vue général, à la fois philosophique et historique : *Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft.* II. *Unsterblichkeit und Auferstehung* (Berlin. Gaertner, 1894).

JEAN RÉVILLE.

JOHN O'NEILL. — **The Night of the Gods. An inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism**, t. I. — Londres. Quaritch, 1 vol. gr. in-8 de 581 pages.

M. O'Neill a mis comme épilogue à ce luxueux volume un passage du *Georges Dandin* de Molière : *Lubin* : « Morgué! voilà une sotte nuit, d'être si noire que cela! Je voudrais bien savoir, Monsieur, vous qui êtes savant, pourquoi il ne fait point jour la nuit. » — *Clitandre* : « C'est une grande question et qui est difficile. Tu es curieux, Lubin. » — *Lubin* : « Oui, si j'avais étudié, j'aurais été songer à des choses où on n'a jamais songé. »

M. O'Neill a été hanté par le même rêve que Lubin, mais il a sur lui l'avantage d'avoir beaucoup étudié, beaucoup lu et d'avoir une riche imagination. Il y a lieu de craindre, toutefois, qu'à force de vivre avec ses idées, ses livres, ses visions de savant, il n'ait perdu de vue que les mythes ou les superstitions, qu'il a cherché à ramener dans une commune synthèse, ne sont pas nés parmi les astronomes ou les philosophes, mais chez des populations peu cultivées qui ont traité tous les objets qui les entouraient comme des êtres animés, à leur propre image, et qui n'ont pas conçu un vaste mécanisme céleste, pour la très bonne raison qu'ils n'avaient aucune notion de ce que c'est qu'un mécanisme.

Sa thèse centrale est que la révolution apparente des cieux, du soleil, des astres, du kosmos en un mot, autour de la terre immuablement fixée sur son axe, a donné naissance à un grand nombre de croyances et de mythes. Ceux-ci, dans leur développement, se sont chargés de beaucoup d'éléments étrangers à cette donnée première; ils se sont modifiés, altérés, au point de devenir méconnaissables. En cherchant bien néanmoins, on retrouve souvent leur origine véritable; et cette origine, M. O'Neill la retrouve volontiers dans l'axe du monde ou à l'un de ses pôles.

Il étudie successivement les mythes de l'axe (Axis myths) et les mythes polaires. L'axe se révèle à lui dans l'épée, la pique, le pal, le pilier, l'obélisque, la tour, l'arbre du monde. Il y a, en effet, pas mal de symboles où, avec un peu de bonne volonté, on parvient à retrouver une ligne droite. Le culte du dieu de l'étoile polaire, qui survit au Japon, en Chine et chez les Mandéens, lui apparaît comme une des survivances les plus authentiques de la forme accomplie de

la religion fondée sur la révolution quotidienne du kosmos. Le culte si répandu de la constellation de la Grande Ourse attire aussi spécialement son attention. Le caractère sacré généralement attribué à l'Orient provient, non pas de ce que le soleil se lève de ce côté de l'horizon, mais de ce que tous les corps de l'armée céleste se lèvent perpétuellement à l'est pour disparaître par les portes occidentales dans l'hémisphère inférieur ou l'Amenti des Égyptiens.

L'auteur fait naturellement grand cas des recherches de Nissen (1869) et de Norman-Lockyer (1894) sur l'orientation des temples égyptiens, grecs et romains. Il cherche à démontrer que beaucoup de temples ont été dirigés vers quelque étoile à son lever héliacal, ou bâtis de telle façon que, soit le soleil levant, soit le soleil couchant pût darder ses rayons sur l'autel le jour même de la fête du dieu, ce qui permet d'identifier le dieu avec l'étoile. C'est ainsi qu'Atlas, Héraklès, les dieux archaïques égyptiens Ptah et Shu, les *dii minores* Magnès, Ialos, Iphicratos, OEdipe, sont des divinités qui, pour lui, se rattachent à l'axe central du monde. Il en est de même pour les dieux qui ont pour emblème ou pour attribut la pique ou la haste, tels que Picus (nom de Jupiter), Pallas, Mercure, Dôros, Dardanos. On devine déjà que les pierres levées prennent une place importante dans le système. Mais ce qui donne à ses combinaisons une originalité particulière, c'est le rôle qu'il assigne aux pierres magnétiques dans le culte des bétyles. L'orientation magnétique nous ramène au pôle et à l'axe de la terre. Tout chemin mène à Rome.

Il est arrivé à M. O' Neill, quoiqu'il s'en défende, ce qui arrive à tous les hiérographes ou mythologues qui veulent ouvrir avec une même clef tous les sanctuaires des religions antiques ou toutes les chapelles des superstitions populaires. A chaque instant il force la serrure, d'autant plus que la clef dont il se sert est beaucoup trop compliquée pour servir à tant d'usages divers. Sa philologie nous semble aussi fort sujette à caution. Mais, en repoussant le système et la méthode de l'auteur, il serait injuste de méconnaître d'abord l'entière bonne foi de sa tentative, ensuite la quantité prodigieuse de recherches de tout ordre qu'il a condensées dans ce volume. Il y en a même un si grand nombre que l'on s'y perd, malgré la table analytique par laquelle se termine l'ouvrage. Mais, si M. O' Neill ne dissipe pas la nuit des origines de la vie religieuse de l'humanité, il fait jaillir à mainte reprise du choc des éléments qu'il a assemblés, des éclairs qui ouvrent un instant des perspectives intéressantes et nouvelles sur le chaos primitif.

N.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 2 *novembre* : *M. Th. Homolle* donne lecture du commencement d'un mémoire sur les fouilles de Delphes.

— *Séance du* 9 *novembre* : *M. Heuzey*, dans un mémoire intitulé « Une villa royale chaldéenne » qu'il communique à l'Académie, expose un certain nombre de faits curieux extraits des tablettes de fondation du *patesi* Entéména, ayant rapport à la protection des dieux sur les domaines ruraux. Entéména avait mis deux de ses propriétés, deux bois, sous la protection de deux déesses différentes, Ninharsag, divinité des montagnes, mère des dieux, le prototype chaldéen de la Cybèle classique, et Nina, déesse des eaux, que l'on figurait par un vase renfermant un poisson. Le même personnage avait également consacré un sanctuaire à Nina, « à celle qui fait croître les dattes. »

— *Séance publique annuelle du* 16 *novembre* : Une somme de 2,000 francs, prise sur la fondation Piot, est accordée à M. de La Blanchère pour lui permettre d'entreprendre en Tunisie des recherches sur le culte de la déesse Cælestris.

L'Académie propose pour 1897 (*Prix ordinaire*) le sujet suivant : « Étudier d'après les inscriptions cunéiformes et les monuments figurés, les divinités et les cultes de la Chaldée et de l'Assyrie » ; elle proroge à l'année 1895 le sujet donné pour 1894 : « Étude comparative du Rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras. » Le prix Bordin sera attribué, en 1896, à la meilleure « Étude sur les vies des saints, traduites du grec en latin jusqu'au xe siècle. »

— *Séance du* 30 *novembre* : *M. Cailletet*, membre de l'Académie des sciences, communique un beau bronze antique, représentant Bacchus enfant, découvert sur l'emplacement de Vertillum, cité gallo-romaine des environs de Châtillon-sur-Seine (Côte-d'Or) détruite vers le IIIe siècle de notre ère.

— *Séance du* 7 *décembre* : *M. Ménant* conclut à l'authenticité de plusieurs figurines en bronze qu'il avait récemment présentées avec doute. Une analyse chimique a rendu lisible sur la poitrine de l'une d'elles un signe hétéen, le signe divin.

— *M. Philippe Berger* communique la traduction d'une inscription punique de cinq lignes, gravée sur un pendant de collier en or découvert à Carthage par le R. P. Delattre. Ce petit texte offre une particularité intéressante, en ce qu'il

associe comme dieu Pygmalion à Astarté; il est ainsi conçu : « A Astarté, Pygmalion Iadamelek, fils de Paddaihillets. Que puisse protéger Pygmalion ! », ou peut-être « Pygmalion protège qui le protège. » Cette inscription, si l'on en juge par la forme archaïque des caractères, paraît remonter au VIe ou VIIe siècle avant J.-C.

— *Séance du 14 décembre* : *M. Salomon Reinach* lit une note sur une intaille signée du nom de Polyclète, représentant Diomède porteur du Palladium qu'il vient de dérober.

— M. *Schlumberger* communique ensuite le résultat d'une expédition entreprise en Midritie, par M. Degrand, consul de France à Scutari d'Albanie. Les recherches de M. Degrand se sont principalement portées sur les anciennes églises d'Ouroush. Celles-ci lui ont fourni quelques documents archéologiques importants. Ce sont d'abord deux très belles croix processionnelles en argent repoussé, ornées d'émaux et d'inscriptions en dialecte vénitien, provenant de l'église de Saint-Alexandre. L'église des Saints-Serge-et-Bacchus, bâtie à la fin du XIIIe siècle par les rois serbes Ouroush et Stéphane, lui a aussi donné deux inscriptions, dont l'une porte gravée la date de la fondation de ce monument.

— *Séance du 28 décembre* : L'Académie reçoit communication d'une lettre du R. P. Delattre relative à ses fouilles. Plus de quatre cents nouvelles tombes ont été ouvertes; elles ont fourni un nombre considérable d'objets d'art égyptien, phénicien et grec archaïque, intéressant l'histoire et la religion des Carthaginois. Une inscription punique mentionnant deux fois Pygmalion comme dieu a été aussi découverte durant les fouilles.

— *Séance du 4 janvier* : M. *de La Blanchère* expose les résultats des fouilles exécutées en Tunisie avec le montant de la subvention que l'Académie lui a accordée sur la fondation Piot (séance annuelle du 16 novembre 1894). M. Pradère, conservateur du Musée du Bardo, a déblayé, sous la direction de M. de La Blanchère, le temple de Cælestris (Tanit) à Dougga, l'ancienne Thucca. On peut actuellement se rendre un compte exact du plan de ce temple. Il était situé au centre d'une cour en terrasse ceinte d'un portique demi-circulaire. M. de La Blanchère sollicite un nouveau crédit pour la reprise et l'achèvement de cette fouille.

— *Séance du 11 janvier* : M. *Heuzey* présente un curieux objet provenant de Perse et conservé au Musée du Louvre. C'est un disque de bronze ajouré, au milieu duquel on a découpé cinq figures de Gorgones formant une ronde. Il est décoré extérieurement, à la façon des miroirs grecs, de figures d'animaux exécutés en relief, et supportés par deux taureaux couchés. Une hampe très courte formant douille, ornée de démons également découpés à jour dans le métal, sert à renforcer le point d'insertion. L'aspect général et la décoration de cette pièce rappellent beaucoup les enseignes militaires des Assyriens, sauf pour le motif central qui est purement grec, et où l'on a remplacé l'image du dieu Assour tirant de l'arc par les têtes de Gorgones. Le style composite gréco-assyrien de

cet objet permet d'attribuer son exécution à l'époque parthe, au moment où, par suite de la conquête macédonienne, l'influence grecque se faisait vivement sentir en Asie.

— M. *Clermont-Ganneau* communique deux statuettes en bronze, très anciennes, découvertes à Biblos (Djebaïl), où il existait un grand sanctuaire phénicien ; ce sont, suppose-t-il, des images de la déesse Baalat.

— M. *Paul Meyer* lit, au nom de M. Ch. de Grandmaison, un acte longtemps recherché en vain, et que M. de Grandmaison a retrouvé dans un ouvrage de Monsnyer, par lequel le droit de battre monnaie est accordé aux chanoines de Saint-Martin de Tours. Cet acte daterait de Louis X. — M. A. de Barthélemy conteste l'authenticité de ce document.

— *Séance du* 8 *février* : M. *Eugène Müntz* donne lecture d'une étude sur l'histoire des roses d'or pontificales pendant le moyen âge, dont nous donnons l'analyse d'après le compte rendu de la séance publié par M. Léon Dorez dans la *Revue critique* :

« Jusqu'ici l'on n'avait vu, dans la distribution de ces joyaux, qu'une cérémonie d'un caractère essentiellement ecclésiastique ou, tout au plus, un acte de courtoisie, un témoignage de bienfaisance. Dorénavant, on sera forcé de chercher quels graves intérêts, quelles profondes combinaisons diplomatiques inspirèrent le plus souvent, du moins pour la période ancienne, des choix auxquels la politique paraissait étrangère. Il arriva plus d'une fois que le don de la rose à te personnage, au détriment de tel autre, provoqua des contestations au sein du Sacré-Collège. Le pape Urbain V en fit l'expérience lorsqu'il accorda à la reine de Naples la préférence sur le roi de Chypre, qui se trouvait à Rome en même temps que cette princesse : plusieurs cardinaux n'hésitèrent pas à lui adresser des remontrances. En réalité, en dérogeant au code des cérémonies pontificales, Urbain V avait obéi à des considérations d'un ordre supérieur. — Un autre point définitivement acquis, c'est que, notamment pendant le grand schisme, la richesse des roses varia selon la qualité ou le caractère des personnages auxquelles elles étaient destinées. L'antipape Clément VII, qui connaissait les goûts du duc de Berry, le plus raffiné sans contredit d'entre les amateurs du XIVe siècle, fit exécuter à son intention, en 1391, une rose d'une valeur de plus de 300 florins, soit au moins une vingtaine de mille francs, au pouvoir actuel de l'argent. Or les roses ne coûtaient d'ordinaire guère plus d'une centaine de florins. — Sur la forme et le poids des roses pontificales pendant le moyen âge, les renseignements étaient des plus contradictoires ou des plus précaires. M. Müntz, en s'appuyant sur le témoignage des pièces comptables conservées dans les archives du Vatican, ainsi que sur celui d'anciens inventaires, montre que, dès le XIVe siècle, ces joyaux se composaient non d'une simple rose, mais d'une branche garnie de roses épanouies, de roses entr'ouvertes, de boutons, et enrichie soit de saphirs, de grenats et de perles, soit, mais plus rarement, de rubis. Leur poids moyen était d'environ 300 grammes. — Malgré toutes les recherches, on

n'avait pu établir jusqu'ici, pour le XIVe siècle, que la destination d'une dizaine de roses. Grâce aux informations nouvelles fournies par les archives du Saint-Siège, on connaît aujourd'hui, pour la même période, le nom de près de quarante personnages ayant reçu ces insignes si enviés. Ce sont presque invariablement des souverains, de puissants princes, de grands capitaines, les rois de France, d'Aragon, de Hongrie, d'Arménie, etc., les ducs d'Anjou, de Berry, le fils du prince d'Andria, les comtes de Savoie, de Comminges, de Nimbourg, de Poitiers, du Forez, Nicolas Acciajuoli, grand sénéchal du royaume de Naples, le maréchal de Boucicaut, etc. C'est toute une face de l'histoire diplomatique de la papauté qui était restée dans l'ombre. »

— M. *Heuzey* communique ensuite un petit groupe en bronze, d'époque romaine, provenant d'Erzeroum. C'est un cerf sur la ramure duquel est perché un aigle. Ce motif rappelle une série d'ex-votos provenant de la Cappadoce, et le sujet bien connu reproduit sur les monnaies de Césarée de Cappadoce. L'aigle, perché sur un sommet quelconque, indique le culte d'un Jupiter très haut, d'un *Zeus Hypsistos*, désignant un Baal adoré sur les hauts lieux. L'aigle ainsi placé sur un animal se rapporte évidemment à l'aigle à deux têtes posé sur des cerfs ou des bouquetins, que l'on rencontre dans les anciens symboles assyriens, et que l'on retrouve plus tard chez les Arabes, d'où ils passèrent aux populations chrétiennes.

— *Séance du 22 février* : L'Académie reçoit communication d'une lettre du R. P. Delattre annonçant qu'il a pu, grâce à l'aide pécuniaire de M. René Mallet, résident de France à Tunis, poursuivre ses fouilles. Celles-ci ont amené la découverte de divers objets, parmi lesquels un étui ajouré, au double cartouche du pharaon de la IVe dynastie, Menkérî (Mycérinus), et un disque en or semblable au pendant de collier portant l'invocation de Iadamelek au dieu Pygmalion (voir séance du 7 décembre 1894). Ce disque ne porte pas d'inscription; mais il est orné, sur l'une de ses faces, du disque solaire accolé des deux uræus, que surmonte un épervier aux ailes éployées tenant entre ses serres l'emblème religieux de Carthage, le disque du soleil et le croissant lunaire.

*
* *

Publications récentes. — *Histoire de la latinité de Constantinople*, par A. Belin, 2e édition, continuée jusqu'à notre temps par le R. P. Arsène du Chatel (Paris, Picard et fils, éditeurs, 1894. Grand in-8 de 547 pages). Une première édition de ce livre — 200 pages environ — avait déjà paru en 1872, formée d'un certain nombre d'articles extraits du *Contemporain*. Aujourd'hui il reparaît considérablement augmenté, par les soins du R. P. Arsène du Chatel, qui a mis en ordre les documents que M. Belin amassait en vue d'une seconde édition, lorsque la mort est venue le surprendre. Les profondes connaissances du R. P. Arsène du Chatel sur l'histoire des missions du Levant, dont il s'occupe depuis de très longues années, le désignaient tout spécialement pour terminer

l'œuvre interrompue. Et l'on ne peut que le féliciter des résultats obtenus, car il a su rendre avec habileté, dans une série de monographies très complètes où ses propres recherches sont venues encore fournir leur appoint au travail primitif de *Belin*, l'aspect si varié et si curieux sous lequel se manifeste à nous l'histoire déjà bien longue de l'une des communautés les plus importantes de la latinité d'Orient.

— Nous apprenons avec plaisir la publication d'une traduction allemande du beau livre de M. Paul Sabatier, *La vie de saint François d'Assise* (Berlin, Reimer, éditeur, 1894. Un volume grand in-8 de LXVIII et 346 pages ; prix : 7 m.).

*
* *

— M. *Clermont-Ganneau* vient de publier la seconde partie du tome I de ses *Études d'archéologie orientale* dont la moitié seule avait paru en 1880 (44e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Bouillon, éditeur). Sous ce titre, M. Clermont-Ganneau se propose de faire paraître désormais, et d'une façon régulière, par livraisons de une ou plusieurs feuilles in-4° avec vignettes et planches hors texte, une série de mémoires ayant trait à l'archéologie, la mythologie, l'histoire et l'épigraphie orientales, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque des Croisades.

La nouvelle partie qui vient de paraître, et qui comprend les livraisons 12-19, renferme les études suivantes : Le sceau de Adoniphelet, serviteur d'Amminadale. — Un troisième sarcophage de Sidon. — Tessère de bronze avec légende en caractères araméens. — Dédicace de la Confrérie des couteliers de Sidon. — Bustes et inscriptions de Palmyre. — Héron d'Alexandrie et Poseîdonîos le stoïcien, d'après un document arabe. — La naissance de Horus. — La déesse Aera Cura et la Junon infernale. — L'épitaphe de Marie et Lazare et les inventions de reliques en Palestine. — L'inscription romaine de Bettîr et la Bethâr de Barcocheba. — Inscriptions grecques d'outre-Jourdain. — Les inscriptions grecques de la mosquée d'Hébron. — Inscription grecque du Moristân à Jérusalem. — Les « cames » du Templier de Tyr. — Deux sceaux inédits des Croisades, aux noms de Raoul Ursel et de Salemo de Puteo. — Terres cuites sidoniennes.

— *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, par G. Maspero (Paris, Bouillon, éditeur, 1895. In-4° de 458 pages, prix : 60 fr.). M. Maspero a réuni sous cette rubrique toutes les inscriptions recueillies par lui dans les tombes de cinq rois des Ve et VIe dynastie, Ounas, Téti, Mirirî Pépi Ier, Mihtimsaouf Mirinrî Ier et Nofirkérî Pépi II, dont il avait déjà donné la transcription et la traduction dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. III-XIV. Cette collection de documents, dont il serait oiseux de faire une fois encore l'éloge, est peut-être la plus précieuse que nous possédions comme textes rituels ; elle est en tout cas la plus ancienne. Elle comporte, en effet, un nombre considérable de chapitres ou de fragments de livres dont

la rédaction remonte à une époque encore difficile à déterminer, mais qui nous reporte sans doute, dans bien des cas, aux premières dynasties, peut-être même au temps du roi mythique Mini, le Ménès des listes royales. C'est dans ces vieux textes, mis au jour par M. Maspero, qu'il nous faudra chercher plus tard les éléments reconstitutifs des principaux rituels en usage au cours de la longue période parcourue par les Égyptiens. Leur importance était telle, pour les anciens, qu'on les retrouve en fragments plus ou moins longs — et presque sans variantes — gravés ou peints sur les murailles des tombes saïtes ou des temples ptolémaïques, voire même dans les sanctuaires restaurés ou construits sous la période romaine, après un usage de plus de vingt siècles.

ANGLETERRE

Le nouveau manuscrit syriaque des évangiles. — Le nouveau texte syriaque des évangiles canoniques, dont nous avons annoncé la découverte il y a deux ans (t. XXVII, p. 250 et suiv.), a été publié, l'automne dernier, par la Cambridge University Press, en un fort beau volume in-4° de XLVI et 318 pages, avec reproduction photographique d'un fragment, sous le titre : *The four gospels in Syriac transcribed from the Sinaïtic palimpsest by L. Bensly, J. Rendel Harris and F. Crawford Burkitt* (prix : 21 shillings). Mme Agnes Smith Lewis, à qui revient avec sa sœur, Mme Gibson, le mérite d'avoir découvert le précieux document, ne s'est pas contentée d'insérer en tête de ce volume une Introduction destinée à faire connaître les conditions dans lesquelles ce remarquable manuscrit a été retrouvé ; elle a aussi fait paraître chez Macmillan une traduction anglaise qui permet à ceux-mêmes qui ne sont pas syriacisants de se rendre compte de la valeur du texte nouveau : *A translation of the four gospels from the Syriac of the Sinaïtic palimpsest* (prix : 6 shillings).

Or, cette valeur est considérable. Au point de vue de la paléographie tout d'abord, le manuscrit découvert par Mmes Lewis et Gibson est le plus ancien palimpseste connu. Il contient, dans le texte apparent, seize légendes de saintes (Thécla, Eugénie, Pélagie, etc.); mais, comme le dit spirituellement la traductrice, on saisit ici sur le fait l'obscurcissement de la Parole de Dieu recouverte par les légendes des saints. Le texte apparent, qui date du VIIIe siècle selon toute vraisemblance, recouvre, en effet, une très ancienne version syriaque des évangiles, et M. Rendel Harris a cru reconnaître sous ce texte effacé, mais qui déborde aux marges, un autre texte encore plus ancien dont il ne reste plus de traces appréciables en sorte que le manuscrit du Sinaï serait doublement palimpseste.

Mais il est surtout précieux, parce qu'il semble, au dire des critiques les plus compétents, apporter un texte syriaque des évangiles plus ancien que ceux déjà connus. Déjà Cureton avait retrouvé, en 1842, au Musée Britannique, des fragments d'une version syriaque des évangiles plus ancienne que la Peshitto

ou la Vulgate syriaque, du moins telle que nous la possédons (car celle-ci a subi des révisions). Or, M. Burkitt, en Angleterre, et M. Nestle, en Allemagne, s'accordent à déclarer que le nouveau texte syriaque est plus ancien que le texte Curetonien, et le premier de ces deux critiques le croit même antérieur au *Diatessaron* de Tatien (fin du IIe siècle). Ce serait alors de toutes les versions connues celle qui se rapprocherait le plus des formes primitives des évangiles, soit au point de vue chronologique, soit au point de vue topographique.

Seule une étude détaillée du texte et une comparaison minutieuse avec les autres textes anciens, syriaques ou grecs, permettra de tirer des conclusions fermes sur la valeur générale du nouveau manuscrit et sur la portée des variantes qu'il représente. Les périodiques anglais, notamment l'*Academy*, ont publié un grand nombre de communications à ce sujet, que nous ne pouvons pas analyser ici. Dès à présent on peut affirmer que le premier résultat de la découverte de Mmes Lewis et Gibson sera d'assurer une place plus importante aux documents syriaques dans la critique du texte de nos évangiles. Le grand maître dans cet ordre d'études, Tischendorf, ne leur a pas accordé toute la valeur à laquelle ils ont droit.

En tête de la traduction anglaise, Mme Lewis a signalé les particularités les plus importantes du nouveau texte syriaque. Elles confirment, en général, les conclusions déjà acquises par la critique moderne. Ainsi il ne donne pas les versets 9 à 20 du chap. XVI de l'Evangile selon saint Marc, qui manquent également dans le Sinaïticus grec et dans le Vaticanus, et l'espace entre *Marc*, XVI, 8, et le commencement de l'Evangile selon saint Luc est si petit qu'il est impossible de supposer que les versets manquants y aient jamais figuré.

La variante la plus curieuse est celle de l'Évangile de Matthieu, ch. I, v. 16. Dans notre texte grec, on lit ici à la fin de la généalogie de Jésus : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus qu'on appelle Christ. » Dans le nouveau texte syriaque on lit ceci : « Jacob engendra Joseph ; Joseph, à qui Marie la vierge était fiancée, *engendra* Jésus qui est appelé le Christ. » Dans les versets 18 et suivants, le syriaque, il est vrai, porte : « Alors que Marie, sa mère, était fiancée à Joseph, alors qu'ils ne s'étaient pas rapprochés l'un de l'autre, elle se trouva être enceinte d'un enfant du Saint-Esprit. » Mais il continue ainsi : « Alors Joseph, son mari, comme il était juste, ne voulut pas l'exposer à la honte et se proposa simplement de la répudier. Mais comme il songeait à ces choses, l'ange du Seigneur lui apparut dans une vision et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains point de prendre Marie, ta femme ; car ce qui « est engendré par elle est du Saint-Esprit. Et elle *t*'enfantera un fils et tu lui « donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de leurs péchés..... « Quand Joseph se réveilla de son sommeil, il fit comme l'ange du Seigneur le lui « avait ordonné et il prit sa femme et elle *lui* enfanta un fils et il lui donna le « nom de Jésus. » Ce dernier verset s'écarte encore du texte reçu d'une manière

très significative, puisqu'il ne contient pas les mots : « et il ne la connut point jusqu'à ce qu'elle eût enfanté un fils, son premier-né. »

L'hérésie du Sinaïticus syriaque a causé déjà beaucoup de tourments parmi les biblicistes anglais et américains. Elle est simplement très curieuse pour tous ceux qui, familiarisés avec la critique biblique, savent depuis longtemps que les généalogies contradictoires des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc sont des additions étrangères aux formes primitives de la tradition évangélique, inconnues au second et au quatrième évangile.

Parmi les autres variantes la seule qui offre encore un intérêt général est celle de *Luc*, XXIV, 37, où il est dit que la couronne d'épines fut posée sur la tête du Christ alors qu'il était déjà sur la croix.

La publication de cette antique version syriaque des évangiles ne peut manquer de raviver aussi les études sur le *Diatessaron* de Tatien. Il importe de signaler à cet égard la traduction anglaise de la version arabe de cette première Harmonie des évangiles, que le Rev. *J. H. Hill* a publiée chez Clark, à Edimbourg, en 1894 : *The earliest life of Christ being the Diatessaron of Tatian* (prix : 10 1/2 sh.). Le traducteur y a joint tous les renseignements que nous possédons sur cette œuvre remarquable, qui fut pendant plus de deux siècles le livre sacré des chrétiens de Syrie, et dont nous ne possédons plus le texte original que par des citations d'une façon fragmentaire ou par des traductions.

*
* *

— *The discourses of Philoxenus bishop of Mabbôg, a.* 485-519, by *E. A. Wallis Budge* (London, Asher and C°, 1894, vol. I, The syrian text. In-8, VII-625 pages, avec 4 planches). Cette nouvelle publication de M. E.-A. Wallis Budge sera certainement bien accueillie par les syriacisants. Outre qu'elle fait honneur à celui qui l'a entreprise, elle a le mérite de mettre au jour des documents dont aucun n'avait été jusqu'à ce jour édité dans le texte original.

M. Budge a laissé de côté les traités dogmatiques de Philoxène ; il s'est contenté de donner les treize traités sur la vie et les mœurs chrétiennes, dont deux seulement, le second et le troisième, étaient connus par une traduction allemande de M. Fr. Bäthgen (*Philoxenus von Mabug über den Glauben*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. V, p. 122-138). Peut-être aurions-nous préféré que le choix de M. Budge se portât plutôt sur l'œuvre purement dogmatique de Philoxène, où celui-ci montre toutes les ressources de sa controverse habile ; mais les textes publiés ont aussi aussi un avantage qu'il serait injuste de méconnaître, celui de mettre en lumière les talents littéraires de leur auteur. Les manuscrits employés par M. Budge pour l'établissement de son texte sont au nombre de huit, dont quelques-uns proviennent d'Égypte ; ils sont pour la plus grande partie contemporains ou peu s'en faut de Philoxène.

Le second volume, qui paraîtra bientôt, comprendra la traduction des textes édités et la publication de fragments d'autres ouvrages complémentaires.

ITALIE

— Le *Bulletin d'archéologie chrétienne* continuera de paraître malgré la mort de son illustre fondateur, le commandeur de Rossi. Sous la nouvelle direction, composée de MM. *Stevenson*, *S. de Rossi*, *Armellini* et *Marucchi*, cette Revue sera ouverte à tous les archéologues s'occupant d'antiquités chrétiennes.

— Nous citerons parmi les articles de revues ou livres, récemment parus en Italie, traitant de questions religieuses : F.-A. Cannizzaro, *Genesi ed evoluzione del mito*; Mgr. Isidoro Garini, *Le Versioni della Bibbia in volgare italiano.*

BELGIQUE

Les « Commentarioli in Psalmos » de saint Jérôme retrouvés. — Les *Anecdota Maredsolana* édités par les Bénédictins de Maredsons continuent la brillante série de textes anciens inédits, dont nous avons déjà signalé les premières publications : la vieille traduction latine de la Ier *Épître de Clément Romain aux Corinthiens*, et le *Liber comicus* ou vieux lectionnaire visigoth de Tolède. La première livraison du troisième volume nous apporte, toujours par l'organe de D. Morin, les *S. Hieronymi presbyteri qui deperditi hactenus putabantur Commentarioli in Psalmos* (xx et 114 p. in-4o), d'après quatre manuscrits dont le plus ancien, le Codex Spinaliensis 68, avait été décrit par M. Delisle. On possédait un *Breviarium in Psalmos* sous le nom de saint Jérôme, mais dépourvu de tout caractère d'authenticité. Le ms. d'Épinal portait le titre : *Excerpta Hieronymi de Psalterio*, en sorte qu'on l'avait pris pour un abrégé sans valeur du *Breviarium*. Le P. Morin montre que c'est tout juste le contraire. Le *Breviarium* est un délayage des *Excerpta*. Ceux-ci permettent de reconnaître ce qui est vraiment de saint Jérôme dans celui-là. La nouvelle découverte du savant Bénédictin n'a pas la même portée que les deux précédentes ; elle n'en offre pas moins un intérêt historique considérable, non seulement parce qu'elle permet de mieux connaître les travaux de saint Jérôme, mais encore parce qu'elle apporte de nouveaux éléments à notre connaissance des *Hexaples* d'Origène. Le P. Morin a groupé, à la fin de son édition, tous les textes des Hexaples qui sont invoqués ou discutés par saint Jérôme, lequel déclare avoir consulté dans la bibliothèque de Césarée un exemplaire du *Psalterium hexaplum*, corrigé de la main même d'Origène.

— Le Congrès scientifique catholique a tenu, au mois de septembre dernier, à Bruxelles, sa troisième séance. Parmi les nombreuses communications qui y ont été faites, nous signalerons les suivantes : Delahaye, *Les Stylites*; Sicard, *L'Épiscopat français pendant la Révolution*; Peters, *Sur le concile de Carthage de 398*; Mgr Lamy, *Le concile de Ctésiphon de 410*; de Funck, *Les Constitutions*

apostoliques; Kehn, *Les découvertes récentes faites dans le domaine de la patristique*. M. Graffin a présenté, en outre, le premier volume d'une *Pathologie syriaque*, sur lequel nous aurons occasion de revenir.

— *Aug. de Tyhs, De geestelykheid van Antwerpen in* 1798-99 (Anvers, Kennes, édit.). Dans ce livre curieux à plus d'un titre, M. Aug. de Thys rénumère et juge, malheureusement avec trop de passion et de partialité, les persécutions que le clergé anversois eut à subir à la fin de la République française. Le même sujet, mais concernant le clergé de Tournai, a été traité presque en même temps par le chanoine Vos, archiviste de l'évêché de Tournai : *Quelques pages du martyrologe de la Révolution française*.

— M. le chanoine *de Schrevel*, directeur du séminaire de Bruges, a également publié un livre renfermant des documents officiels très importants sur les *Troubles religieux du* XVIe *siècle au quartier de Bruges* (1566-1568).

ÉTATS-UNIS

Nous signalerons la publication d'une nouvelle *Revue* trimestrielle publiée par les soins des professeurs de la *Catholic University of America*, de Washington, *The Catholic University Bulletin*, qui a pour but de tenir ceux qui s'intéressent aux travaux de l'Université catholique au courant des progrès réalisés par son enseignement, et de servir de trait d'union entre le corps académique et les étudiants, d'une part, et le public américain de l'autre.

Les questions d'enseignement trouveront, tout naturellement, dans le *Bulletin*, une large hospitalité. Les différents systèmes d'éducation y seront soigneusement exposés et discutés, puis mis en parallèle avec les résultats pratiques obtenus par suite de leur application dans les diverses Universités ou Écoles spéciales. Le *Catholic University Bulletin* ne sera pas, cependant, un journal exclusivement pédagogique. Les travaux littéraires, bibliographiques, les nécrologies de savants ou de professeurs célèbres, y trouveront place aussi bien que tout ce qui touche à l'évolution et aux progrès de l'enseignement des sciences.

Nous donnons ici le sommaire du premier numéro de ce *Bulletin* (janvier 1895) :

I. Card. *Gibbons*. L'Église et les sciences. — II. *Thomas O'Gorman*. Léon XIII et l'Université catholique. — III. *Thomas Bouquillon*. La théologie dans les Universités. — IV. *Charles P. Grannan*. Un programme d'études bibliques. — V. *Edward A. Pace*. Le collège de philosophie Mac-Mahon. — VI. *Daniel Quinn*. L'École américaine d'Athènes. — VII. *Thomas-J. Shahan*. Le congrès scientifique de Bruxelles. — VIII. Annonces spéciales : École de philosophie, Ecole des sciences sociales. — Chronique universitaire. — M. Eugène Kelly. — Études variées : *Thomas Bouquillon*. Les nouvelles éditions des Scholiastes ; *Thomas J. Shahan*, Le récent volume des Bollandistes ; *J. W. Spencer*.

La constitution du continent des Indes occidentales. — Revue des livres : *De Rossi et Duchesne*, Martyrologium Hieronymianum : *Cardon*, La fondation de l'Université de Douai ; *J. C. Heywood*, Documenta selecta e tabulario secreto Vaticano, etc. — Nécrologies. — Analectes.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ÉTUDES

DE

MYTHOLOGIE SLAVE

PEROUN ET SAINT ÉLIE

Peroun est parmi les dieux du panthéon slave l'un de ceux sur lesquels nous avons le plus de documents. Son culte nous est attesté par des textes incontestables. Son nom revient à diverses reprises, non seulement dans la Chronique russe dite de *Nestor*, mais encore dans le texte si curieux des traités conclus par les Russes avec l'empire byzantin en 907 et 945[1]. Les Russes jurent le premier traité sur leurs épées par Peroun leur dieu et par Volos, dieu des troupeaux. Le second traité est plus explicite : il s'exprime ainsi : « Si quelque prince ou quelqu'un du peuple russe viole ce qui est écrit sur cette feuille, qu'il périsse par ses propres armes, qu'il soit maudit de Dieu et de Peroun, comme ayant violé son serment. »

Le chroniqueur ajoute : « Le lendemain matin, Igor appela les ambassadeurs (grecs) et alla vers la colline où se dressait Peroun et Igor fit serment ainsi que ceux de ses officiers qui étaient païens et les Russes chrétiens *firent le serment dans la chapelle de Saint-Élie.* » Je souligne à dessein ce passage; nous essaierons d'établir tout à l'heure quels rapports pouvaient exister entre le dieu païen et le prophète biblique.

Peroun est encore invoqué comme suprême garant dans le traité conclu par Sviatoslav avec les Grecs, en 971 : « Si nous n'observons pas ce que nous avons énoncé plus haut, soyons

1) *Chronique dite de Nestor*, traduite par L. Leger (Paris, Leroux, 1884).

maudits par le Dieu en qui nous croyons, par Peroun et Volos, dieu des troupeaux. »

Suivant la même chronique, le prince Vladimir, vers 980, établit sur une éminence à Kiev plusieurs idoles : d'abord celle de Peroun; elle était de bois; la tête était d'argent et la barbe d'or; Peroun était entouré d'autres divinités qui demandent une étude spéciale : Khors, Dajbog, Stribog, Semargl(?) et Mokoch. On lui offrait ainsi qu'à eux des sacrifices humains. Un autre prince, Dobrynia, érigea une idole de Peroun sur les bords du fleuve Volkhov à Novgorod.

En 988, Vladimir se convertit au christianisme et ordonna de détruire les idoles : il fit brûler les unes et jeter les autres au feu. « Il ordonna d'attacher Peroun à la queue d'un cheval et de le traîner de haut en bas, au-dessous de Borytchev, jusqu'au ruisseau et il enjoignit à douze hommes de le battre avec des bâtons. Tandis qu'on le traînait le long du ruisseau jusqu'au Dnieper, les païens pleuraient sur lui. Or, après l'avoir traîné, ils le jetèrent dans le Dnieper. Vladimir disait à ses serviteurs : « S'il s'arrêtait quelque part, repoussez-le du rivage jusqu'à ce qu'il ait passé les cataractes; alors vous le laisserez. Le vent le jeta sur une grève qui fut depuis appelée la grève de Peroun et qui porte encore ce nom aujourd'hui. »

Ainsi vers le commencement du XIIe siècle, le souvenir de Peroun était encore conservé aux environs de Kiev par un nom topographique. Ce nom disparut de bonne heure dans ces régions. Mais on le retrouve dans d'autres localités. M. N. Barsov[1] signale un Perounovo, dans le bassin du Volga, et un Perynĭ près de Novgorod-la-Grande, sur la rive gauche du Volkhov, à l'endroit où s'élevait la statue de Peroun qui fut détruite par l'évêque Akim (Joachim) quand Novgorod fut convertie au christianisme. La chronique de Novgorod nous raconte ainsi cet épisode.

« En l'an 6497 (989), Vladimir se convertit.... L'évêque Akim vint à Novgorod et il détruisit les lieux de sacrifices (*trebichta*) et il fit renverser Peroun et il ordonna de le jeter dans le Volkhov et

1) *Otcherki Rousskoï Istoritcheskoï geografii* (Varsovie, 1885).

on le traîna dans la boue, en le fouettant de verges et en le frappant; et un démon entra dans Peroun et se mit à crier : O malheur à moi; je suis tombé en ces mains impitoyables! Et il flotta à travers le grand pont et il jeta son bâton (ou sa massue) sur le pont; et aujourd'hui encore avec ce bâton, des insensés se flagellent pour faire plaisir aux démons. Et il ordonna que personne ne le reçût; et un riverain de la Pidba[1] alla le matin au bord de la rivière au moment où Peroun échouait sur le bord et il le repoussa avec une perche : « Mon petit Peroun (Perouchitse), tu as jusqu'ici assez bu et mangé. Maintenant continue de flotter loin d'ici. » Et l'immonde objet disparut[2]. »

Les mêmes détails sont répétés dans la compilation intitulée : *Annales abrégées des églises de Novgorod* qui figure dans le même recueil que la chronique. Un témoignage fort curieux est celui de l'Italien polonisé, Guagnini, qui publia en 1578 l'ouvrage intitulé *Sarmatiæ europææ descriptio*. « A cet endroit, dit Guagnini, s'élevait jadis l'idole de Peroun, là où est aujourd'hui le monastère de Peroun, ainsi nommé du nom de cette idole. Elle était adorée par les Novgorodiens. Elle représentait un homme tenant dans sa main une pierre à feu semblable à la foudre ; car le mot *peroun*, chez les Russes et les Polonais, signifie foudre. En l'honneur de cette idole un feu *de bois de chêne* brûlait nuit et jour; si ce feu s'éteignait par la négligence des serviteurs chargés de le surveiller, ils étaient impitoyablement punis de mort. »

Ces détails très précis portent un caractère très sérieux de vraisemblance : mais où Guagnini les avait-il pris?

A ces témoignages purement historiques on peut en ajouter d'autres. Le nom de Peroun se rencontre dans un très grand nombre de textes du XIVe et du XVe siècles relatifs à la religion des anciens Russes[4]. Je ne relèverai que les principaux. Une

1) Ruisseau affluent du Volkhov.

2) *Chronique de Novgorod*, édition de la Commission archéographique, p. 1 et 2, Saint-Pétersbourg, 1879.

3) *Ib.*, p. 172.

4) Ils ont été relevés par M. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (2e édition, Graz, 1887, p. 384-386).

charte galicienne de l'année 1302 désigne comme marquant la limite d'un domaine un chêne dit de Peroun[1]. Dans un texte du roman d'Alexandre, le nom de Zeus est traduit par Peroun[2]. Dans un texte apocryphe, le Dialogue des trois saints, on lit : Il y a deux anges du tonnerre, l'Hellène Peroun et le juif Khors. Ainsi l'existence de Peroun comme dieu du tonnerre est établi en Russie par une série de textes incontestables. Est-il le dieu suprême dont parle Procope de Césarée (θεὸν ἕνα ἁπάντων κύριον...)? On ne peut l'affirmer; mais il est à coup sûr le producteur de la foudre (τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν) de l'historien byzantin[3].

Chez les Slaves méridionaux, serbes et bulgares, aucun texte historique ne mentionne le nom de Peroun. Il se rencontrerait dans une chanson populaire recueillie par Rakovski[4]. Mais ce texte est fortement suspect. Le mot *peroun*, au sens de tonnerre (voir plus loin), n'existe ni en serbe ni en bulgare. On est réduit à se rabattre sur quelques noms géographiques, botaniques ou autres. Tel est celui de la *perenouga* ou *perounika* comme aux Bulgares, aux Serbes et aux Croates et qui désigne l'*iris germanica*. On fait remarquer que c'était peut-être le mot *veronica* défiguré par l'étymologie populaire. On a observé, d'autre part, que la même plante s'appelle aussi en serbe *bogisa* et qu'elle passe pour guérir certaines maladies (*Bogisa*, la plante divine, de *Bog*, dieu). On cite en Bulgarie une montagne appelée Perin planina ou Piren planina et l'on veut que ce soit la montagne de Peroun. Ce rapprochement est admis par de graves autorités, MM. Miklosich et Krek. M. Constantin Jireczek[5] rattache avec plus de vrai-

1) Golovatsky, *Chrestomathie russe* (cité par Machal, *Mythologie slave*, en tchèque), p. 22.

2) Afanasiev, *Vues poétiques des Slaves sur la nature*, I, p. 250.

3) Procope, *De bello gothico*. livre III, ch. XIV.

4) Dans l'ouvrage intitulé *Gorski Peutnik*, le Pèlerin de la montagne. Je n'ai pas sous les yeux le *Gorski Peutnik*. Les vers où il est question de Peroun sont relevés dans le *Dictionnaire bulgare* de Duvernois (Moscou, 1886). Rakovski comme Verkovitch est absolument suspect. M. le Dr Schichmanov de Sofia, qui connaît admirablement le folklore bulgare, m'a déclaré dans une lettre récente qu'il n'avait rencontré nulle part le nom de Peroun.

5) *Histoire des Bulgares* (édition russe), Odessa, 1882.

semblance cette dénomination à l'albanais *perdon* qui veut dire le *couchant*.

Chez les Slovènes on a prétendu constater l'existence de Peroun comme nom d'homme. M. Krek, qui est Slovène lui-même, cite un village de Perun (Perunja ves), un pic de Perun (Perunj vrh). Un bois de Peroun se rencontre aux environs de Poljica sur le littoral croate. Mais il faudrait savoir de quelle époque datent ces noms. Ils peuvent être de récente fabrication. Perun, nom propre, si tant est qu'il existe n'est-il pas tout seulement un sobriquet?

Remontons vers le nord. Dans les chansons slovaques recueillies par Kollar, on voit figurer un dieu Parom qui lance la foudre :

Buoh Parom za oblakami.
A(vidi to nahevany).
Tresk! zahrmi jej do čela
Hned iz deckem zkamenela.

Le dieu Parom derrière les nuages
Vit cela irrité.
Soudain il lance la foudre sur son front
Aussitôt avec son enfant elle fut pétrifiée.

Ou bien encore :

Za onyeh časov
Za stárych Bohov
Za Boha Paroma.

Dans ces temps-là,
Au temps des dieux anciens,
Du dieu Parom.

Ces textes sont classiques et personne jusqu'ici ne les a contestés. J'aimerais cependant les voir confirmer par d'autres témoignages que celui de Kollar. J'aimerais à savoir à quelle époque ils remontent. Kollar avait une terrible imagination et un esprit fort peu critique. D'après le Dictionnaire tchèque de Kott (*sub voce* : Perun), on trouve aussi dans les pays slovaques les formes Param et Baram, un verbe *peruntati*, frapper de la foudre, et un adjectif *perunsky*, qui a rapport à la foudre. En Bohême,

1) Voir mon étude sur Kollar et la poésie panslaviste dans le volume intitulé *Russes et Slaves* (Paris, 1890).

le nom de Perun n'existe pas dans des textes anciens ou authentiques. On le cite comme nom de personne (Krek, p. 389). Mais ce peut être, comme en slovène, un sobriquet. Les noms d'agent en *oun* ne sont pas rares en tchèque : *béhoun*, le coureur; *krikloun*, le crieur, etc.

Chez les Slaves baltiques ou polabes, le jeudi s'appelait *perendan*[1]. Le mot semble fabriqué sur l'allemand *donnerstag*. Mais le mot *peren* désigne-t-il le tonnerre ou le dieu du tonnerre?

Est-ce Peroun qu'il faut reconnaître dans le Proven d'Helmold[2]? « Nous arrivâmes, dit Helmold, dans la Slavie ultérieure et nous pénétrâmes dans une forêt. Là, parmi des arbres très vieux, nous vîmes des chênes consacrés à Proven, dieu de ce pays ; ils étaient entourés d'un enclos en bois où l'on pénétrait par deux portes. Tous les villages de ce pays abondent en pénates et en idoles, mais ce lieu est le sanctuaire de toute la région. Le peuple, le roi et les prêtres s'y réunissent pour les jugements. L'accès du sanctuaire n'est permis qu'aux prêtres et à ceux qui veulent sacrifier ou à ceux qui sont en péril de mort et auquel le droit d'asile n'est pas refusé, car les Slaves ont tant de respect pour leurs sanctuaires qu'ils ne veulent même pas laisser souiller du sang d'un ennemi le pourtour du temple. »

On trouve ailleurs dans Helmold[3] un dieu Prove : « Deus Altenburgensis terræ », c'est-à-dire particulièrement honoré à Stargard. Ce dieu n'a pas de statues (« quibus nullæ sunt effigies expressæ »). Ces noms de Prove et de Proven sont peut-être identiques à celui de Peroun. Helmold connaît non seulement le nom de l'idole, mais celui du prêtre qui la servait[4].

Un dieu nommé Porenutius était, au témoignage de Saxo

1) Schleicher, *Laut und Formenlehre der polabischen Sprache*, Saint-Pétersbourg, 1871.

2) Helmold, *Chronica Slavorum*, I, 83 (Réimpression des *Monumenta* de Pertz, Hanovre, 1868).

3) I, 52 et 93.

4) « Visitabit Altenburg, dit-il en parlant de l'évêque, et receptus est a barbaris habitatoribus terræ illius quorum deus erat Prove. Porro nomen flaminis qui preerat superstitioni eorum erat *Mike*. » Il sait aussi le nom du prince qui s'appelait « Rochel, de semine Krutonis ».

Grammaticus, honoré à Arkona, dans l'île de Rugen[1]. Ce nom de Porenutius pourrait représenter une forme Porenovitch, fils de Poren (Peroun?). En tout cas, la description de cette divinité baltique ne ressemble guère à celle que la chronique russe nous donne de l'idole de Peroun. L'idole d'Arkona avait quatre visages, un cinquième visage sur la poitrine; la main gauche touchait le front de ce visage et la main droite le menton. On ne se figure guère un dieu du tonnerre dans cette attitude méditative[2].

En Pologne on signale un certain nombre de localités qui s'appellent encore aujourd'hui *Peruny*, *Piorunow*; ce sont peut-être tout simplement des localités sur lesquelles la foudre est tombée naguère. Le mot *piorum* est d'ailleurs couramment employé pour désigner la foudre et fournit même un certain nombre de dérivés. On connaît certaines pierres sous le nom de *piorunek*[3]. Un récit recueilli en Galicie dans le cercle de Tarnobrzeg, chez les Lasovakis, semble prouver que le souvenir du Piorun ou Peroun païen vit encore dans ces contrées[4]. En voici la traduction :

« Un certain seigneur avait l'habitude d'aller le dimanche à la chasse. Un dimanche il partit à la chasse et quand vint l'heure de la messe, il n'avait encore rien tué. Tout à coup un nuage noir ouvrit le ciel *et le tonnerre se fit entendre dans le lointain*. Le seigneur regarda et aperçut sur la rivière un gros et laid oiseau noir perché sur une pierre : « Je n'ai rien tué, se dit-il, il faut au moins que je tue ceci ». En même temps il se souvint que depuis sept ans, il portait dans sa carnassière une cartouche bénite. Il en charge son fusil et le vilain oiseau tombe. Le seigneur le ramasse, le regarde, il n'avait jamais rien vu d'aussi affreux.

« C'est dommage, dit-il, d'avoir perdu une cartouche pour un si vilain oiseau. Mais il entend derrière lui une voix qui lui crie :

1) Saxo Grammaticus (éd. Holder, Strasbourg, 1886, p. 578).

2) « Hæc statua quatuor facies repræsentans quintam pectori insertam habebat, cujus frontem leva, mentum dextera tangebat. » Helmold fait remarquer (I, 83) que les Slaves baltiques aiment les idoles polycéphales : « Multos etiam duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculpunt. »

3) « Vulgus nostrum lapillos quosdam, virgæ in lapidem versæ et confractæ similes putat esse fulminis » (Linde, *Dictionnaire polonais* au mot *piorun*).

4) Il a été publié dans l'*Archiv für slavische Philologie*, t. V, p.

Ne regrette point ce que tu as fait; voilà sept ans que je poursuis cet oiseau et je ne puis l'atteindre. Tandis que tu le visais, je te visais, toi; si tu ne l'avais pas tué, je t'aurais tué. Le seigneur eut peur, regarda et vit devant lui un homme gigantesque, grand comme un arbre, armé d'un fusil long comme un tronc. C'était *Pieron* qui chasse toujours ces vilains oiseaux. Ils s'appellent les volages parce qu'ils volent très vite. Pieron saisit le seigneur par la main et conversa longtemps avec lui; ils examinèrent mutuellement leurs fusils et Pieron lui dit qu'il ne chassât jamais le dimanche, puis il s'envola comme le vent. »

Nous avons réuni ici tous les textes où le nom de Peroun apparaît sous sa forme originale ou plus ou moins défigurée. C'est un dieu du tonnerre et de l'orage. Nous laissons à dessein de côté tous les rapprochements qui ont été proposés soit avec le lithuanien, soit avec le sanscrit[1]. Sans recourir à des analogies suspectes, le nom de peroun s'explique suffisamment par ses seuls éléments slaves. *Oun, un,* est un suffixe d'agent. Il se trouve en slavon *biegoun*, fugitif; *viedoun*, magicien. Il s'emploie encore aujourd'hui couramment en russe : *opekoun*, un tuteur; *govoroun*, un bavard; *igroun*, un joueur, etc. Nous savons d'autre part par le russe, par le polonais et le slovaque que peroun, piorun, parom veut dire la foudre. Les autres langues slaves emploient exclusivement pour désigner le tonnerre la racine *grem* ou *grom*. Que veut dire la racine *per*? Elle exprime une idée d'effort violent de coup. *Peron* en slavon veut dire : je frappe[2]. Peroun est donc le frappeur. C'est là une épithète qui convient bien au dieu du tonnerre.

Le rôle qu'il joue dans le panthéon des Slaves païens, le prophète Élie le joue dans le folklore des Slaves chrétiens, particulièrement de ceux qui sont restés les plus fidèles aux traditions primitives, des Russes, des Serbes et des Bulgares. Nous avons

1) La mythologie lithuanienne est encore à faire. Sur ces rapprochements, voir Krek, *Einleitung*, p. 385.

2) Miklosich, *Etymologisches Wœrterbuch*, sub voce.

vu plus haut, dans un traité conclu entre Russes et les Grecs. les Russes païens jurer *par Peroun* et les chrétiens *devant saint Élie*. Est-ce par un pur hasard que le prophète biblique est opposé au dieu du tonnerre?

Élie dans la Bible apparaît comme un maître des éléments. Les eaux et le feu du ciel lui obéissent.

Il annonce au roi Achab « que pendant sept années il n'y aura ni rosée, ni pluie, sinon sur sa parole »; il fait descendre le feu du ciel qui consume l'holocauste; il annonce et rend la pluie à la terre desséchée. Il se tient devant l'Éternel. « Et voici l'Éternel passait et un grand vent impétueux, qui fendait les montagnes et brisait les rochers, allait devant l'Éternel; mais l'Éternel n'était point dans ce vent. Après le vent, il se fit un tremblement, mais l'Éternel n'était point dans ce tremblement. Après le tremblement venait un feu, mais l'Éternel n'était point dans ce feu. Après ce feu on entendait un son doux et subtil [1]. »

Élie ne meurt pas d'une mort naturelle, mais il est enlevé au ciel d'une façon miraculeuse... « Et comme ils continuaient le chemin et qu'ils marchaient en parlant, voici un chariot de feu et des chevaux de feu qui les séparèrent bien de l'autre. Et Élie monta aux cieux par un tourbillon. Et Élisée, le regardant, criait : Mon père, mon père ! Et il ne le vit plus [2]. »

Évidemment ces récits devaient charmer des imaginations obsédées par le mythe d'une divinité qui préside aux grands phénomènes de l'atmosphère, à la foudre, aux éclairs. Un savant grec, M. Politis, dans son étude sur le soleil (Ἥλιος) dans les traditions populaires grecques, s'est efforcé d'identifier saint Élie à Hélios. Le rapprochement avait déjà été fait par Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique*. Il est très possible que l'identité des deux mots ait agi sur les imaginations des Grecs qui furent les instituteurs religieux des Russes. Le culte de saint Élie se développa d'une façon toute particulière dans les pays grecs; plusieurs chapelles ou monastères de Constantinople étaient placés

1) I *Rois*, xxx. 19.
2) II *Rois*, ix, 14.

sous son invocation : on lui dédiait des chapelles sur les hauteurs[1]. Le treizième jour des calendes d'août, les Grecs célébraient des jeux scéniques pour rappeler l'ascension d'Élie au ciel[2].

Parmi les personnages de l'Ancien Testament, Élie était évidemment l'un de ceux qui avaient le plus vivement frappé l'imagination des néophytes russes, slaves ou varègues. Il leur rappelait tout ensemble le Peroun slave et le Thor scandinave qui roule sur un char attelé de deux boucs en faisant jaillir les étincelles des nuages et retentir le bruit du tonnerre. Saint Élie est de tous les saints du christianisme le premier que la Russie ait adopté ; il est l'un de ceux dont le culte est resté le plus tenace et le plus populaire. Ce char qui avait enlevé dans les cieux le prophète biblique, aujourd'hui encore le paysan moscovite croit l'entendre rouler les jours d'orage. On invoque Élie contre les blessures produites par les armes à feu — c'est-à-dire par les armes tonnantes, — on l'invite à lancer la foudre et les éclairs contre les ennemis de Dieu. C'est de lui que dépendent la rosée, la pluie, la grêle, la sécheresse. L'office du jour de sa fête dit qu'il peut donner la pluie ou la retenir. En temps de sécheresse, on récite une prière ainsi conçue : « Élie par sa parole retient la pluie et par sa parole il la fait tomber. Nous t'en prions donc, ô Seigneur, par ses prières envoie l'eau du ciel sur la terre. » Sa fête a lieu le 20 juin (2 juillet), c'est-à-dire, dans la saison des grands orages et des grandes sécheresses.

Novgorod avait au moyen âge deux églises, l'une d'Élie l'humide, l'autre d'Élie le sec. On allait en procession à l'une ou à l'autre, suivant les besoins des laboureurs.

Le 20 juin (2 juillet), le paysan russe s'attend à voir de l'orage ou de la pluie. Un temps sec ce jour-là annonce de nombreux

1) Kondakov, *Les églises et les monuments de Constantinople* (en russe, Odessa, 1886).

2) *Legatio Liutprandi* (Léon le Diacre, éd. Bonn, p. 356) : « Decimo tertio kalendas augusti quo die leves Græci raptionem Eliæ prophetæ ad cœlos ludis scenicis celebrant. » Je dois communication de ce texte à l'obligeance de M. Schlumberger.

incendies. Le saint, quand il voyage dans son char de feu, épargne les champs des laboureurs charitables et ravage ceux des avares. Dans le gouvernement de Koursk et de Voronéje, à la fin de la moisson, on laisse sur le terrain une poignée d'épis nouée en l'honneur du prophète Élie. C'est ce qu'on appelle nouer la barbe d'Élie.

Serait-ce un vague ressouvenir de la barbe d'or de Peroun ?

Dans certaines provinces on célèbre encore de véritables sacrifices. Dans le gouvernement de Kalouga on égorge une pièce de bétail, on la fait cuire, on vend sa chair et on donne à l'église l'argent recueillie. Ailleurs on tue un bœuf ou un veau et on se réunit dans un banquet pour le manger; ou bien encore on égorge de jeunes agneaux et on fait bénir leur chair par le prêtre [1].

D'après une légende de Bukovine, Dieu, au lendemain de la création, vit le paradis envahi par tous les démons que Satan avait créés. Il ordonna à Élie de mettre en mouvement le tonnerre et les éclairs. Élie fit retentir tant de tonnerres et tomber tant d'eau que les démons furent précipités sur la terre.

D'après une autre légende de la même province, Dieu ayant créé le monde fit aussi le tonnerre et les éclairs et les confia au diable. Mais il en usa si mal que Dieu chargea Élie de les lui reprendre et de les rapporter au ciel.

Chez les Slaves méridionaux, le rôle du prophète Élie n'en est pas moins considérable. Il est qualifié par l'épithète de *gromovnik* [2], c'est-à-dire le tonnant, et il tient une grande place dans les épopées populaires. Elles nous racontent comment le monde fut partagé entre saint Jean, saint Pierre et saint Élie. Élie eut pour sa part les nuages et le tonnerre. Il punit les méchants en fermant les sources du ciel, « si bien que les petits enfants en sont réduits à lécher le sable aride [3]. »

1) Afanasiev, *Vues poétiques des Slaves sur la nature*, t. I, *passim*.

2) Nodilo, *Rad Akademie Jugoslavenske* (Mémoires de l'Académie d'Agram, t. LXXXIX.

3) Veselovsky, *Recherches sur les origines de la poésie religieuse en Russie*, Saint-Pétersbourg, 5e fasc., p. 82-83, et 8e fasc. (Mémoires de l'Académie des sciences).

4) *Sbornik* (Recueil de folklore bulgare, de science et de littérature), Sophia,

Le jour de la Saint-Élie (Ilin den) est, en Bulgarie, un jour férié, une fête officielle. Ce jour-là on célèbre dans certains cantons des rites analogues à ceux que nous avons mentionnés plus haut en Russie et qui ont une allure singulièrement païenne.

En 1886, un Tchèque résidant dans la Bulgarie méridionale, M. Voraczek, fut témoin d'une fête de Saint-Élie célébrée à Javorovo, à 20 kilomètres de Philippopoli [1]. Voici le résumé de son récit.

Les paysans commencent par égorger une génisse sur une colline plantée de chênes. L'égorgement a un caractère vraiment rituel. Le sacrificateur ôte son bonnet, fait le signe de la croix, ainsi que tous les assistants et procède à l'immolation en disant : « Que saint Élie nous soit en aide. » L'animal tué est coupé en morceau et sa chair cuite dans des marmites. Seuls les hommes assistent à l'opération.

La viande une fois cuite, les femmes et les enfants arrivent : ils font le signe de la croix en répétant : « Que saint Élie nous soit en aide. » Le sacristain et le prêtre se présentent à leur tour avec l'encensoir, le goupillon et des cierges. Le prêtre bénit l'eau.

Les femmes ont apporté des vases ; quelques-unes du pain, de l'eau-de-vie et du vin. Chacune reçoit une portion de soupe et quelques morceaux de viande. Un banquet champêtre s'organise ; la fête se termine par le khoro traditionnel. D'après M. Voraczek, cette solennité se célèbre dans la plus grande partie de la région du Rhodope. Il signale encore dans cette région de nombreuses ruines de chapelles consacrées à saint Élie.

Dans les chants serbes et croates, Élie est appelé le cocher céleste. Il frappe les démons de la foudre sur l'ordre de Dieu. Il joue encore un autre rôle. C'est lui qui mange la lune et il la dévorerait tout entière si Dieu ne remplaçait ce qu'il a absorbé [2].

Les Slovènes se figurent les vents comme des frères ennemis

années 1889 et suivantes, t. III, p. 15, t. V, p. 29 ; t. X, p. 24. Voir aussi, dans le recueil des frères *Miladinovci*, p. 525.

1) *Slovansky Sbornik* (Revue slave en tchèque), t. V, Prague, 1886.

2) Fr. Krauss, *Sagen und Mærchen der Südslaven*, I, 64.

qui passsent leur temps à se quereller. Saint Élie déchaîne sur eux la pluie pour les calmer[1].

Ainsi chez les Russes, les Serbes, les Bulgares et les Slovènes, saint Élie apparaît comme le saint du tonnerre, le grand maître de la pluie, des vents et des orages. Il n'est pas téméraire de supposer que son culte s'est substitué à celui du Zeus slave, du Peroun dont l'existence est si clairement attestée par les anciens textes russes.

Le chêne paraît avoir été l'arbre sacré de Peroun comme il était l'arbre sacré de Zeus.

Nous avons mentionné plus haut le texte galicien qui désigne un chêne de Peroun comme limite d'un champ et le texte de Helmold sur le chêne qui figurait dans le sanctuaire du dieu Proven. Dans la *Vie de l'évêque Otto de Bamberg*, par Herbord[2], il est question d'un grand chêne qui s'élevait auprès de Stettin et près duquel une source jaillissait. Le peuple le vénérait comme étant habité par un dieu. Un autre chêne sacré est mentionné chez les Slaves de Russie par Constantin Porphyrogénète[3]. Il raconte un voyage des Russes sur le Dnieper :

« Quand ils arrivent, dit-il, dans l'île de Saint-Georges, ils font leurs sacrifices dans cette île parce qu'il s'y trouve *un très grand chêne* et ils offrent des oiseaux vivants. Ils fichent des flèches en rond autour de l'arbre et y déposent aussi des morceaux de pain, de la viande et un peu de tout ce qu'ils possèdent suivant leur coutume. Et ils tirent au sort en ce qui concerne les oiseaux pour savoir s'ils doivent les tuer, les manger, ou les laisser en vie[4]. »

Le chroniqueur tchèque Cosmas, qui évite avec soin tous les

1) *Kres* (Revue slovène), IV, 402.

2) II, 31. Cette Vie qui figure dans les *Monumenta* de Pertz (t. XII) a été réimprimée à Hanovre *in usum scholarum* (1868).

3) *De administrando imperio*, ch. IX.

4) Le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand (1721) signale encore, parmi les superstitions, la coutume de faire des prières sous un chêne dont le prêtre distribue ensuite les branches aux fidèles. Dans la Petite Russie on croit que lors des orages, Dieu ou saint Élie poursuit les démons qui, se cachent dans les maisons, les églises, sous certains arbres, notamment sous *un chêne* (Machal, p. 63).

détails un peu précis sur le culte païen, parle seulement du culte des bois et des arbres (lucos et arbores) sans désigner particulièrement le chêne. Un autre texte bohême l'Homiliaire de l'évêque de Prague, mentionne également le culte des bois et des arbres (lucos et arbores), mais sans désigner le chêne[1].

Cet arbre est mentionné positivement dans la chronique tchèque de Hajek (XVIe siècle). Hajek mérite peu de créance pour tout ce qui concerne l'histoire proprement dite ; il était peut-être mieux informé des croyances populaires. Il raconte (ad annum 991) que sur la colline de Petrzin (Lorenzberg), qui domine à Prague la rive gauche de la Vltava, les Tchèques allumaient pendant l'hiver, près d'un grand chêne, un feu auprès duquel apparaissaient des formes fantastiques.

En serbe, une espèce de chêne s'appelle *grm*. On a été tenté de rapprocher ce nom de la racine *grm*, tonner. Mais *grm* en slavon a un sens beaucoup plus général ; il désigne un bouquet d'arbres[2] et n'a rien de commun avec l'idée du tonnerre. Il est possible cependant qui l'étymologie populaire ait établi ici un rapprochement que n'existait pas dans l'origine.

Louis Leger.

1) *Das Homiliar des Bischop von Prag*, *Beitræge zur Geschichte Bœhmens*, I. Prag. — 1863 (ce texte est du XIIe siècle).

2) Miklosich, *Etymologisches Wœrterbuch*, p. 80.

L'APOCALYPSE JOHANNIQUE

SA COMPOSITION ET SA DATE

En 1892 la Société théologique de Teyler mettait au concours la question suivante: « Quels résultats ont fournis les recherches des dernières années concernant l'Apocalypse johannique, notamment sur sa composition et la date de sa rédaction? » Cette question est bien digne en effet d'être étudiée [1].

Au commencement de 1882 parut un article de Carl Weizsäcker, lequel ne tarda point à faire impression :

« En ce qui concerne l'Apocalypse, disait-il, la véritable question est justement de savoir si nous devons la considérer comme un document simple. Quoique ce soit en quelque sorte méconnaître un axiome de la critique moderne, je me risque néanmoins à déclarer l'opinion, à laquelle j'adhère depuis plusieurs années, que cet écrit, pseudo-épigraphe comme toutes les Apocalypses, est déjà, par son origine, une compilation; que les diverses couches dont elle se compose remontent assez haut dans le

1) H. Holtzmann a fort bien exposé l'état de la question en ces termes : « Vor noch zehn Jahren stand das Bild, welches die johanneische Offenbarung in Bezug auf Composition und Aufbau bot, in symmetrischer, ja feierlicher Geschlossenheit vor unseren Augen. Höchstens erinnerten einzelne Farbencontraste und rasche Uebergänge daran, dasz auch bereits vorgefundene Materialien znr Verarbeitung gekommen sind..... »

« Blicken wir von da herüber auf das Bild, welches die Apokalypse jetzt bietet, so überwiegt jedenfalls der Eindruck der Auflösung. Was die Katastrophe herbeiführte, das waren steigende Schwierigkeiten, welche das johanneische Seherbuch sowohl in historischer, wie in biblisch-theologischer Beziehung der fortarbeitenden Exegese bot; es waren die sich aufdrängenden Beobachtungen über Mangel an Gefüge und natürlichem Anschluss, über Zusammentreffen der sonst entlegensten Vorstellungsreihen, über schichtenweise Entstehung analoger Werke » (*Jahrb. für Prot. Theol.*, 1891, p. 520 et suiv.).

passé et que l'ensemble dénote un usage déjà très développé de la prophétie [1]. »

Depuis longtemps, il est vrai, on avait douté de l'unité de notre Apocalypse. En 1644, Hugo Grotius tâchait de donner une explication des diverses traditions recueillies par des Pères de l'Église concernant la date et le lieu où le livre a été écrit. Quelques années plus tard, l'Anglais H. Hammond adhérait à l'opinion de notre illustre compatriote.

Au commencemont de notre siècle (1811-1816), le professeur Vogel d'Erlangen avait découvert dans l'Apocalypse l'œuvre de Jean l'apôtre et de Jean le presbytre et fixé l'attention sur la différence de leur style et de leur langue.

En 1824 Bleek attira l'attention sur le manque de cohésion entre les chapitres XI et XII de l'Apocalypse. Tandis qu'au chapitre IV le Christ paraît déjà dans le ciel auprès de son Père, sa naissance, dans la théocratie juive, est décrite dans le douzième chapitre.

Le professeur de Wette donnait son adhésion à l'hypothèse de son collègue. Mais quelques années plus tard Ewald insista sur l'unité de langue et de style du livre, et essaya de prouver que Bleek avait eu tort en soutenant qu'entre les chapitres XI et XII il y a une lacune que rien ne saurait combler. Bleek abandonna l'opinion qu'il avait défendue concernant les onze derniers chapitres, quoiqu'il ne pût admettre que la cohésion entre le chapitre XI et les suivants ne laissât rien à désirer.

Selon Lücke, qui donnait une critique des différentes hypothèses, l'unité de notre Apocalypse ne faisait pas de doute. Pendant un temps la critique avait expliqué l'origine des œuvres de l'antiquité grecque et romaine, auxquelles semblait manquer l'unité intrinsèque, par l'hypothèse suivante : différents auteurs y ont travaillé. Mais peu à peu on découvrit, dans la littérature classique, cette unité et cet ensemble, qu'on avait vainement cherchée auparavant. C'est de la même façon que sur le terrain biblique

1) *Theologische Literaturzeitung*, 25 février 1882.

la défiance se fit de plus en plus jour à l'égard de semblables hypothèses.

L'unité de l'Apocalypse johannique semblait donc être un fait incontestable. Bien que Schwegler doutât de l'authenticité des épîtres des deux premiers chapitres, comme d'ailleurs Evanson l'avait déjà fait vers la fin du siècle précédent, il dut reconnaître qu'aucun argument ne justifiait l'hypothèse d'interpolations dans l'Apocalypse. Dans les commentaires de Niermeyer, de Volkmar et de Meijboom l'unité de l'Apocalypse fut acceptée sans discussion. Le doute sur l'unité appartenait au passé. *Omnium consensu*, le livre émanait de la même plume.

L'article de Weizsæcker, cité ci-dessus, a ouvert une nouvelle période à la critique de l'Apocalypse, si justement qualifiée par le professeur Holtzmann comme « un épisode court, mais hautement intéressant de la critique biblique. »

Deux travaux furent présentés au concours ouvert par la Société Teyler. La médaille d'or fut adjugée à un mémoire allemand; la médaille d'argent à un Hollandais. Le savant auteur — c'est en ces termes qu'était conçu le jugement — avait prouvé être suffisamment maître de son sujet. L'aperçu de la littérature, qu'il a donné, est complet on peu s'en faut; et la critique qu'il en a faite se distingue par sa subtilité, sa justesse et son impartialité, jointes à la prudence. Son style est clair ; les pensées se suivent avec ordre, de sorte que son écrit se lit et se comprend facilement même par ceux qui ne sont pas tout à fait au courant de la question. C'est M. le pasteur Chr. Rauch, de Darmstadt (Palatinat), qui en était l'auteur.

Le traité de M. Rauch est divisé en soixante-cinq paragraphes. Selon lui, il est étonnant que les critiques défavorables de Luther et de Schleiermacher et l'examen critique de l'école de Tubingue n'aient pas pu ébranler l'opinion générale sur l'unité de l'Apocalypse. Je ne comprends pas très bien comment Luther eût pu y contribuer, car, selon lui, l'Apocalypse était un manuel prophétique de l'histoire de l'Église. « J'estime, dit Luther, que ce livre n'est ni apostolique, ni prophétique. Avant tout les apôtres n'ont pas recours à des visions, mais ils prophétisent en paroles

claires et nettes. Enfin, que chacun en pense ce que son esprit lui suggère. Mon esprit ne saurait s'accommoder à ce livre [1]. »

Schleiermacher, il est vrai, a fixé l'attention sur la différence entre le commencement, la fin et les autres parties du livre. Selon lui, il est difficile de distinguer les discours de chaque ange et ceux du Christ. Il lui paraît étrange que le Christ figure comme un homme, le glaive à la bouche, et comme un cavalier. C'est un mélange de diverses visions. Cependant, selon Schleiermacher, il n'est pas possible de supposer que le livre ait plus d'un auteur, car le nom de Jean figure aussi bien au commencement qu'à la fin du livre.

Parmi les critiques de l'école de Tubingue, Baur parle de la Christologie de l'Apocalypse. Selon lui et ses disciples, Schwegler et Zeller par exemple, c'est Jean l'apôtre qui est l'auteur du livre. L'unité de l'Apocalyse ne pouvait donc pas être ébranlée par eux.

Comme le sujet, tel qu'il était énoncé dans le programme du cours, visait spécialement les résultats concernant la composition et la date de l'Apocalypse, M. Rauch a considéré comme superflue la citation de toute œuvre, qui ne se rapportait pas à ces questions spéciales [2].

Si je ne me trompe, les questions de ce genre ne sauraient être discutées en elles-mêmes, car toutes les autres questions soulevées par l'Apocalypse influent nécessairement sur le jugegement relatif à l'unité du livre. Citons un seul exemple. Selon le docteur Blom, on peut considérer sans hésitation Jean, le fils de Zébédée, un des douze apôtres de Jésus, comme étant l'auteur de l'Apocalypse [3]. S'il en est véritablement ainsi, il est bien clair que l'unité du livre en résulte *ipso facto*, même si l'on reconnaît avec lui qu'il s'y trouve des interpolations.

1) *Préface à l'Apocalypse* de l'an 1522.

2) Par exemple le *Commentaire* de Düsterdieck sur l'Apocalypse (1887), « dont F. Spitta pense qu'il était déjà vieilli lorsqu'il parut ». Le jugement de M. Rauch sur Düsterdieck est injuste. Deux ans après la publication de son *Commentaire*, celui-ci publia une critique sur l'ouvrage de Spitta dans les *Gœttinger gelehrte Anzeigen* (1889, p. 554 et suiv.), ce qui prouve qu'il n'est pas du nombre de ceux qui ne font pas attention aux nouvelles hypothèses.

3) *Theol. Tijdschrift*, 1882, p. 245 sqq.

I

Le livre de M. Rauch sur la composition de la date de l'Apocalypse est divisé en deux parties : dans la première il est question des *Recherches*; dans la seconde, des *Résultats*.

Dans les dix dernières années (1882-1892), quatre hypothèses sur l'Apocalypse ont été préconisées; mais la question centrale d'où dépend tout le reste est celle-ci : L'Apocalypse est-elle, oui ou non, d'origine judaïque ?

La classification des travaux étudiés par M. Rauch dans la première partie est la suivante :

I. Les travaux fondamentaux de Völter, Vischer (Weyland).

II. L'accueil de leurs hypothèses par le monde scientifique :

a) En général défavorable à celle de M. Völter;

b) En partie défavorable à celle de M. Vischer (Völter, Beyschlag); en partie sympathique à celle de M. Vischer (Rovers, Iselin, Anonyme).

III. Le développement des hypothèses :

a) L'Apocalypse considérée comme un livre chrétien : Weizsäcker, Erbes (Th. Zahn);

b) Avec des sources judaïques (Weyland, O. Holtzmann).

Des deux côtés : O. Pfleiderer, P. Schmidt.

IV. Le renversement de l'hypothèse de Vischer : Schoen, Sabatier, Spitta.

V. Maintien du point de vue antérieur à ces travaux, tant qu'il est possible : Hilgenfeld, H. Holtzmann, E. de Pressensé.

Quant à moi, je donnerais la préférence à la division suivante, quoiqu'elle ne soit pas non plus rigoureuse :

I. L'hypothèse d'un remaniement (*Ueberarbeitungshypothese*).

II. L'hypothèse d'une compilation (*Compilationshypothese*).

III. L'Apocalypse de saint Jean est une œuvre juive avec des fragments chrétiens.

IV. L'Apocalypse de saint Jean est une œuvre chrétienne avec des fragments juifs.

M. Rauch donne un aperçu très clair des diverses hypothèses.

Il est d'abord question de celles des pionniers, Völter et Vischer. Comment sont-elles reçues dans le monde scientifique ? Bien que l'hypothèse de Völter ait, selon Rauch, de grands mérites, parce qu'elle a en quelque sorte levé le sceau qui couvrait le mystère de l'Apocalypse au point de vue littéraire, il la compare à celles de Linné concernant la botanique[1].

Au contraire, Vischer a gagné de nombreux adhérents pour son hypothèse, bien que des adversaires ardents, tels que Völter et Beyschlag, ne lui aient pas manqué. Leur critique est rédigée en termes passionnés. Rauch rappelle les paroles de Spinoza : « Il est dans la nature de l'homme de défendre par la raison ce qu'il conçoit par elle ; mais, ce qu'il croit par passion, il le défend aussi par passion. » M. Rauch rend hommage au ton posé d'autres auteurs, par exemple d'Iselin et de Rovers, qui forme contraste avec celui des premiers.

Au développement de l'hypothèse de Völter ont contribué Weizsäcker, Erbes et Th. Zahn. Tous les trois ont, selon Rauch, fourni des preuves convaincantes de leurs assertions, bien qu'ils se contredisent souvent les uns les autres. On est donc en droit de supposer que chacun d'eux a raison sur quelque point. Chez Weizsäcker il apprécie beaucoup la modération qui fait défaut à Völter. Il reconnaît néanmoins le bien fondé d'une de mes objections : « Selon Weizsäcker, l'auteur apocalyptique insère dans son drame des fragments qui ne datent pas de la même époque, qui diffèrent de l'écrit original et entre eux. Mais peut-on donc affirmer que

1) « Wie dieser zum ersten Mal das ganze Pflanzenreich in bestimmte Classen nach besonderen Merkmalen einordnete, so hat jener « les idées disparates » der Apokalypse nach bestimmten Gruppen geordnet und zeitlich fixiert. Allein wie spätere Botaniker von Linné behaupteten, er habe durch die Bestimmung nach der Zahl der Staubfäden Zusamnengehöriges getrennt und Verschiedenartiges zusammengeworfen, so wird Völtern der Vorwurf gemacht, er habe durch die Bestimmung nach Einzelmerkmalen und aüsseren Verhaltnissen Stellen des Buches, welche den gleichen Geist atmen, auseinander gerissen und ungleiches zusammengestellt. In der Tat macht z. B. die letzte Einschaltung ganz den Eindruck, als sei sie nach dogmatischen Kennzeichen (Tier, Lügenprophet, Anbetung des Tierbildes) zusammengesucht... So fruchtbar sich Völters Lösungsversuch für die Wissenschaft erwies, seine Resultate fanden keinen Einklang. »

l'Apocalypse dans son ensemble est sortie de la même école et qu'elle porte un caractère universaliste judéo-chrétien? »

Les arguments d'Erbes, d'après lesquels le premier animal du XIIIe chapitre représente Caligula, sont admis par M. Rauch. Mais la communauté chrétienne vers l'an 40 aurait-elle eu déjà l'importance que lui prête Erbes? Son exégèse de ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (XII,17) contredit le sens clair du mot. Rauch oublie que Erbes en appelle aux *variae lectiones* : Ἰησοῦ, τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ. Avec le Sinaïticus il donne la préférence à τοῦ Θεοῦ ou peut-être αὐτου [1].

Au développement de l'hypothèse de Vischer ont contribué Weyland et Oscar Holtzmann. La dissertation du premier, qui peut compter aussi parmi les pionniers, est jugée très favorablement. Selon lui, les deux sources juives datent de 69 et de 81, et le rédacteur chrétien y aurait joint quelques fragments entre les années 130 et 140. Selon Holtzmann, les deux Apocalyses juives sont écrites sous Caligula et après la mort de Néron et auraient été enrichies d'une introduction et d'un épilogue par un rédacteur chrétien.

Rauch déclare « que la manière dont les deux derniers auteurs ont envisagé le problème doit être considérée comme la seule propre à résoudre les contradictions que soulève le livre mystérieux [2]. »

L'éloge, prodigué à la dissertation de M. Weyland, me semble plus ou moins exagéré. Il est évident que le jeune docteur a donné un ouvrage de valeur. Mais a-t-il suffisamment résolu les contradictions de l'Apocalypse? Il m'est difficile de me faire une idée de l'usage qu'a pu faire le rédacteur chrétien de ses deux sources juives. M. Weyland a-t-il prouvé que la dernière source doit avoir été écrite après la mort de l'empereur Titus? Les arguments me semblent moins que convaincants.

1) *Die Offenb. Joh. kritisch untersucht*, p. 9.

2) « Besonders gilt dies von der eindringenden Untersuchung Weylands. Sie hält sich, obwohl stellenweies in sehr lebhaften Farben geschildert, doch von phantastischen Ausschmückungen wie von übertriebenem Skeptizismus gleichweit entfernt. Die Fundamante sind unzerstörbar gelegt. »

M. Rauch exprime un jugement défavorable sur l'hypothèse de Pfleiderer et surtout sous celle de Paul Schmidt. On pouvait prévoir que la « décomposition » serait continuée. Pfleiderer découvrit dans l'Apocalypse juive (IV-XXII, 5) deux auteurs, dont l'un aurait écrit entre 66 et 70 et l'autre sous Vespasien. Il distingue un interpolateur chrétien sous Domitien et le rédacteur, qui met la dernière main à l'ouvrage pendant le règne de Hadrien [1]. Il faut ajouter que, malgré ces distinctions subtiles, Pfleiderer a du moins l'avantage de ne pas prétendre tout savoir, comme le prouve la déclaration suivante : « On n'arrivera jamais à la parfaite sûreté dans tous les détails. Que l'on réussisse à faire distinctement à chaque auteur sa part, je me permets d'en douter ; mais quoi qu'il en soit, je ne me sens pas à même de le faire. »

Le petit livre de Schmidt, contenant des observations sur la composition de l'Apocalypse de saint Jean, est jugé favorablement par Schmiedel, Krüger et d'autres. Selon Holtzmann, il est très instructif au point de vue actuel de la question [2].

En France M. Schoen et M. Sabatier défendaient une nouvelle hypothèse : L'Apocalypse de saint Jean n'est pas la traduction d'un ouvrage israélite, mais une Apocalypse chrétienne faite avec des oracles juifs qui servaient comme de vieux matériaux dans un nouvel édifice. A son grand regret, M. Rauch ne réussit pas à prendre connaissance du livre de Schoen.

Friedrich Spitta, professeur à Strasbourg, s'est fait connaître comme défenseur de cette hypothèse. Il distingue deux Apocalypses juives, écrites en 63 avant notre ère et durant le règne de Caligula, et une Apocalypse chrétienne, composée vers l'an 60,

1) « Gegen Pfleiderers zeitliche Ansetzung der Abfassung kann der Einwurf erheben worden, ob es möglich sei, dass in verhältnismässig so kurzen Zwischenraümen verschiedene Verfasser eine Grundlage bearbeiten und erzeugen konnten » (Rauch). Mais entre les sources juives de Weyland il n'y avait aussi qu'un intervalle de douze années environ.

2) Il trouve encore digne de remarque « dasz Schmidt das Eingreifen des Rdactors ganz abgesehen von seinem christlichen Interesse auch auf Motive eschriftstellerischer-künstlerischen Composition zurück ührt, so dass jetzt Niemand mehr wissen kann wie Cap. I oder wie Cap. IV und V ursprünglich ausgesehen haben. »

dont Jean Marc est dit être l'auteur. Au commencement du IIe siècle un rédacteur réunit ces trois sources, en les enrichissant de quelques interpolations. Spitta se distingue de tous ses prédécesseurs en ce que, selon lui, les 3×7 visions font partie de trois écrits différents refondus par le rédacteur.

Sur M. Rauch, l'ouvrage de Spitta fait une impression d'hypercritique. Il me semble qu'il y a une grande difficulté à admettre l'hypothèse de ces trois savants. Autant que je sais, il n'existe pas d'Apocalypse chrétienne dans laquelle on ait inséré des oracles juifs, parfaitement contraires à l'esprit chrétien.

S'il en est un qui ait pris énergiquement parti contre les adversaires de l'unité de notre Apocalypse, c'est le professeur Hilgenfeld[1]. Contre eux il répète le mot d'ordre : « Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. » Il consent seulement à admettre quelques interpolations, telles que : XIX, 8b, 10b, 13b ; I, 1-3 et XXII, 12-20.

Le jury qui a décerné le prix au mémoire de M. Rauch estime que sa revue des travaux récents sur l'Apocalypse est à peu près complète. Lui-même déclare qu'il n'était pas obligé de citer les nombreuses critiques publiées dans toutes sortes de recueils périodiques, sur les écrits de Völter et de Vischer, et pas davantage de communiquer ce qu'on trouve sur l'Apocalypse dans les recherches postérieures.

A l'impossible nul n'est tenu. Mais il me semble que, s'il avait fallu faire le triage des critiques, l'attention aurait dû être fixée

1) *Zeitschr. für wiss. Theologie,* 1888, p. 510 s. ; 1891, p. 489 ; 1890, p. 391 sqq., 467 s. ; 1893, p. 241 ; 1892, p. 463 s.

Dans son discours à l'occasion du centenaire de Baur il fait mention « von einer Neuerung, welche dem einen urapostolischen Antipaulinismus abwehrenden Ritschlianismus jetzt die Zerstückelung der Johannes-Apokalypse und die Entchristelung ihres Kernes geboren hat, ein Kindlein, welches durch die herbeieilenden Doctoren — jeder verschieb etwas Andres — ums Leben gekommen sein würde, wenn es nicht schon tot geboren wäre. « Il rappelle à Harnack et d'autres savants : « Jüdische Apokalypsen oder ähnliche Schriften, wie auch die Testamente der 12 Patriarchen, wurden unter Belassung der vorchristlichen Namen christlich bearbeitet und ergänzt, nur nicht mit christlichen Namen herausgegeben. Dass christliche Schriftsteller solcher Art jüdische Stücke einverleibt haben sollten, ist beispiellos. »

surtout sur celles de Schmiedel des hypothèses de Vischer, de Weyland, de Sabatier, de Schmidt et de Spitta[1]. Zahn et de Pressensé sont-ils préférables à Schürer, Lüdemann, Overbeck, Jülicher, Ménégoz et à d'autres, qui sont passés sous silence ?

Un défenseur de l'hypothèse de Weyland, indiquée par Rauch, comme la seule juste, n'aurait-il pas dû être attentif à l'objection de M. Lüdemann, selon qui tous les critiques impartiaux s'accordent à reconnaître que l'hypothèse d'une Apocalypse chrétienne avec des interpolations juives peut s'appuyer sur beaucoup d'analogies[2] ?

Schürer est d'une opinion toute contraire : « Je doute fort qu'on se rangera à l'opinion de Schoen. Quand on voudra distinguer dans l'Apocalypse des fragments juifs et chrétiens, l'hypothèse de Vischer l'emportera sur celle de Schoen. Presque toutes les analogies parlent en faveur de l'hypothèse de Vischer[3]. » Il n'aurait pas été superflu d'illustrer cette assertion de Schürer par quelques exemples. Qu'on me permettre d'en donner quelques-uns.

L'hypothèse de Grabe, qui, vers la fin du XVIIe siècle, fournit la première édition des *Testamenta*, a trouvé dans les dernières années de plus en plus du crédit. Selon lui, le livre avait été écrit par un juif, mais interpolé par un chrétien. En 1884 parut un écrit de Schnapp, dans lequel il tâchait de prouver que les autobiographies des patriarches et les exhortations à leurs descendants faisaient partie de l'œuvre juive originale. Par contre, les prophéties visant l'avenir des tribus sont en partie d'une main juive, en partie d'une main chrétienne. Dans les interpolations

1) *Litter. Centralblatt*, 1888, p. 74 sqq.; 1889, p. 1329 s.; 1889, p. 2 s.; 13 févr. 1892; 1890, p. 721 sqq.

2) « Rovers referirt über Schoen und Sabatier, indem er eine grosse Schwierigkeit darin und keine Analogie dafür findet dass ein christlicher Apokalyptiker jüdische Stücke aufnahm, während für die Hypothese, dass eine jüdische Apokalypse christlich interpolirt sei, zahlreiche Analogien vorlägen. Bei den Protectoren der Vischer'schen Hypothese, zu denen R. gehört, ist dieser Satz schon ganz herkömmlich geworden. Für jeder Unbefangenen enthält er eine Verkehbrung des Sachverhalts auf die ja kaum noch hingewiesen zu werden braucht » (*Theol. Jahresbericht*, 1889, p. 119).

3) *Theol. Literaturzeitung*, 1888, n° 6.

chrétiennes, les espérances messianiques sont appliquées au Christ. Selon Schnapp, les *Testamenta* contribuent beaucoup à la connaissance de la religion juive antérieurement au christianisme[1]. Schürer finit par conclure qu'un interpolateur chrétien avait refondu l'œuvre originale au profit de l'Église chrétienne[2]. Un de nos compatriotes, M. Vorstman, estimait que l'opinion de Schnapp devrait servir de base à tous les traités sur les *Testamenta*[3].

Il est notoire que des oracles Sibyllins ont été écrits en hexamètres grecs par des juifs d'Alexandrie et, plus tard, aussi, par des chrétiens. Il y en a qui sont d'origine juive, interpolés par des chrétiens, par exemple L. V, que Schürer déclare être probablement un écrit juif, peut-être interpolé par un chrétien[4].

L'Apocalypse juive d'Esdras (le prétendu IVe Esdras), écrite sans doute sous Domitien ou sous son successeur, se compose, dans le texte latin, de seize chapitres. Mais les chapitres I et II, XV et XVI, qui manquent dans les traductions arabe, éthiopienne, syriaque et arménienne, sont unanimement reconnus d'origine chrétienne. A d'autres endroits encore, il est facile de reconnaître la main d'un interpolateur chrétien, par exemple VII, 28, 29 et VIII, 32 de la traduction latine : « Revelabitur enim filius meus Jesus cum his qui cum eo sunt » ; *Unctus*, « quem conservat Altissimus[5]. »

Il n'y a pas longtemps encore, Richard Kabisch a tenté de fournir la preuve que l'Apocalypse de Baruch a été refondue par un chrétien. Il distingue quatre sources, dont les trois premières

1) « Seine Beziehungen zum N. T. sind freilich nach Entferuung der christlichen Zusätze weit geringer und weniger auffallend, doch finden sich in der Grundschrift und in den jüdischen Interpolationen noch Anklänge an die Gedankenkreise neutestamentlichen Schriftsteller genug, um die Benutzung unseres Buches für die Theologie und Exegese des N. T. in viel ausgedehnteren Masse als es bisher geschehen ist, wünschenswerth erscheinen zu lassen ».

2) *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1886, II. p. 664 sqq.

3) *Theol. Tijdschr.*, 1885, p. 432.

4) « Die Subsumirung der disparaten Elemente unter den gemeinsamen Begriff der judenchristlichen ist hier wohl ebensowenig glücklich wie z. B. bei den Testamenten der 12 Patriarchen » (*ibidem*, p. 803).

5) Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik*, 1852 et *Messias Judaeorum*, 1869.

seraient antérieures et la quatrième postérieure à l'an 70. Le rédacteur chrétien est dit être contemporain de Papias[1].

Si notre recherche conduit à la conclusion que des Apocalypses juives avant et après notre ère ont été interpolées par des chrétiens, il sera difficile de nier la possibilité du même fait, quant à l'Apocalypse johannique.

Mais il est des savants qui contestent la portée de ces analogies. Pour eux, les Apocalypses d'Hénoch, des douze Patriarches, etc., sont restées juives; les chrétiens prétendaient seulement faire remonter à des auteurs juifs des prédictions sur Jésus. Au contraire, le nom et le caractère de l'Apocalypse juive originelle dans l'Apocalypse de saint Jean auraient été changés et faits chrétiens. Les premières parlaient du Messie juif, mais de façon qu'il présentât les traits de Jésus. L'Apocalypse johannique, au contraire, ne trahit pas une origine juive; elle prétend être un document chrétien et donner à l'image juive du Messie un caractère chrétien. L'analogie est donc loin d'être parfaite ici; pour qu'elle le fût, il aurait fallu que l'auteur de l'Apocalypse eût conservé à son œuvrele nom juif et le caractère juif[2].

De telles observations étaient faciles à prévoir. M. Harnack y avait déjà répondu. Des Apocalypses juives, refondues par des interpolateurs chrétiens, conservent les noms originaux des auteurs auxquels on les attribuait. Nous ignorons le nom de l'Apocalypse juive, qui aurait servi de base à l'Apocalypse johannique. D'après Harnack, on ne doit pas hésiter à reconnaître que nous nous trouvons dans une obscurité parfaite, dès qu'il s'agit de re-

1) *Jahrb. für Prot. Theologie*, 1891, p. 61 sqq. Comp. *Theol. Tijdschrift*, 1892, p. 467 et suiv.

2) *Theol. Tijdschr.*, 1889, p. 203. Lüdemann cite avec sympathie ces paroles, de Voigt : « Vollends unglaublich ist es, dass die Christen, welche der Ansicht waren, dass das prophetische Charisma die Juden verlassen und zu ihnen übergegangen sei, ganz jungen Elaboraten jüdischer Apokalyptik Eingan gewährten, wenn sie nicht völlig über die Entstehungszeit getaüscht wurden. Es werden also jedenfalls Apokalypsen höchst selten *bloss wegen ihres apokalyptischen Charakters* angenommen sein. Die uns bekannte jüdischen Apokalypsen sind denn auch ohne Ausnahme von berühmten Männern der alten Geschichte hergeleitet, und die christlichen Apokalyptiker fast durchweg auf Apostel zurückgeführt » (*Theol. Jahresbericht*, 1892, p. 141).

connaître les circonstances et les conditions du remaniement supposé, mais on n'en saurait tirer un argument positif contre l'hypothèse de Vischer «..... Des presbytres de l'Asie-Mineure, disciples de l'apôtre Jean, ont répandu, selon Irénée, en se référant à saint Jean comme à leur autorité, une prophétie sur la fécondité miraculeuse dans le royaume des cieux comme un λόγος τοῦ Κυρίου. Cette prédiction, attribuée à Jésus, se lisait au quatrième livre de Papias, mais en vérité elle a son origine dans l'Apocalypse de Baruch. Voilà donc comment un fragment d'une Apocalypse juive est devenue une prophétie de Jésus lui-même. Voilà un fait qui s'est passé en Asie-Mineure, qui est rapporté à Jean, comme témoin direct. Il ouvre d'intéressantes perspectives. Qu'une Apocalypse juive serve de base à l'Apocalypse johannique, qui par suite d'un remaniement a été publiée comme chrétienne, cela ne présente donc pas les difficultés insurmontables par lesquelles on prétendait établir *a priori* l'impossibilité d'une pareille hypothèse[1].

Un autre scrupule, relevé par M. Schoen, est digne d'être cité : « Plus l'œuvre juive était une, belle, touchante, plus elle avait été aimée et vénérée par un peuple malheureux, moins on comprend que les juifs n'ont pas gardé le souvenir d'une Apocalypse qui leur appartient en propre. Quoi, le chef-d'œuvre de l'Apocalypse juive, supérieure aux Apocalypses d'Esdras, d'Hénoch, au livre de Daniel lui-même, aurait disparu sans laisser de trace ! Le titre même n'aurait pas été conservé, comme pour les Apocalypses de Pierre et de Paul, dont nous savons même qu'elles ont existé. Aucun auteur de la littérature israélite n'en ferait mention. Il faut avouer qu'il y a lieu de s'en étonner[2]. »

Selon M. Schürer, qui connaît à fond l'Apocalyptique juive, la plupart de ces auteurs juifs, de 200 avant jusqu'à 100 après notre ère, ne sont même pas nommés dans la littérature juive. Toute trace de leur existence eût été perdue pour nous, si des chrétiens n'eussent pas trouvé plaisir à les lire, à les copier, à les repro-

1) *Nachwort*, 1886, p. 130 s.
2) *L'origine de l'Apocalypse de saint Jean*, 1888, p. 73.

duire et à les remanier par ci par là sous une forme chrétienne[1]. L'objection de M. Schoen ne porte donc pas.

II

Nous passons à la seconde partie du livre de M. Rauch : *Les résultats*. L'auteur donne une analyse du livre qui se distingue par sa finesse et son exactitude[2]. Je cite un seul exemple. Chacun connaît le *crux interpretum* du chapitre v, v. 6, où paraît l'Agneau, tandis qu'au verset précédent le lion de la tribu de Juda semble devoir l'emporter. « Comme cette expression νικᾶν est vraisemblablement un renvoi au chapitre LIII d'Esaïe, il faudrait d'après le verset 8 compléter en donnant à ce verbe comme régime les mots : « souffrance et châtiment. » Si nous rapprochons ce passage des Actes des Apôtres (VIII, 34) : περὶ τίνος λέγει ὁ προφήτης; il est clair que les premiers chrétiens pensaient au Christ[3]. »

Que l'épilogue, chapitre XXIV, v. 6 ou 8 à 21, en entier soit l'œuvre d'un auteur chrétien, nous ne pouvons pas le concéder. Si je ne me trompe pas, les versets 6, 7[b], 9-11, 14, 15, 18,19 sont plus à leur place dans une Apocalypse juive.

Quelques auteurs en appellent à l'unité de langue et de style dans notre Apocalypse pour repousser l'hypothèse de M. Vischer et d'autres, par exemple M. Sabatier : « En vain avons-nous fait une comparaison minutieuse, à ce point de vue du style, entre les trois premiers chapitres et le reste, il ne nous a pas été possible de noter la plus légère différence, soit dans le caractère de la langue, soit dans le degré de liberté de l'auteur. Rien ne nous

1) *Theol. Literaturz.*, 1887, n° 6.

2) P. 33-59; p. 75-117.

3) « Ist unser Cap. ursprünglich jüdisch, so haben wir jemand anders darunter zu verstehen, ohne Zweifel auch eine Einzelpersönlichkeit, eine ideale Figur, und zwar den von den Profeten gemeinten Gottesknecht, der durch Leiden zur Herrlichkeit hindurch dringt. Dann sind Löwe und Wurzel coordinirte Ausdrücke zu Lamm. Lamm und Wurzel (Baum) finden sich auf das gleiche Subject bezogen neben einander auch *Jer.*, XI, 19. »

donne à soupçonner qu'ici il était asservi à un texte et que là il obéissait librement à sa propre instruction[1]. »

M. Knappert aussi fait un appel à l'unité de langue et de style. Selon lui, il est impossible de reconnaître la traduction d'un original juif[2]. Langage et style n'admettent qu'un auteur.

La question : L'auteur de notre Apocalypse s'est-il servi, pour ses citations de l'Ancien Testament, du texte original ou des LXX, n'est pas de date récente. Selon Ewaeld, l'auteur ne se servit jamais des LXX[3]. Selon Lücke, il est difficile de décider si l'auteur fait usage du texte hébreu ou des LXX, parce que nulle part dans notre Apocalypse ne se trouvent des citations directement tirées de l'Ancien Testament[4]. Et cependant il prend parti pour l'emploi exclusif des LXX.

Tous les interprètes concèdent cependant que le grec des sept épîtres est bien supérieur au grec des autres fragments. Ces lettres ont été tout d'abord écrites en grec. Depuis le IVe chapitre on a découvert des irrégularités de syntaxe, dont il n'y a pas de parallèles chez les auteurs grecs, par exemple : ἀγοράζειν ἐν τῷ αἵματι (V, 9), ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (I, 4). Le nombre des pléonasmes : καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρωποι ἐγένοντο ἐπὶ τῆς γῆς τηλικοῦτος σεισμὸς οὕτω μέγας (XVI, 18) n'a peut-être jamais été surpassé.

La justesse de ces appréciations sur le style peut être un point de controverse. Il faudra reconnaître que l'unité de style et de langue ne peut pas être établie avec assez de précision pour servir de base à l'unité de composition de notre Apocalypse.

J'ajoute deux mots sur les trois premiers versets du livre,

1) *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean*, 1888, p. 6.

2) *O. c.*, p. 212.

3) *Comment. in Apocal. Joannis*, 1828, p. 37. Quelques années plus tard il écrivait dans ses *Addenda et Corrigenda* : « Non dico vatem versionem LXX prorsus non legisse, sed eum ejus fidem minus sequi textumque potius Hebraeum legisse. »

4) « Der Sprachcharakter der Apokalypse ist durchaus derselbe. Nirgends die Spur von einer irgend wesentlichen Verschiedenheit in grossen oder kleinen Abschnitten. »

« un titre développé, où les copistes indiquaient la nature d'un ouvrage et en recommandaient la lecture » (Sabatier).

Dernièrement parut un petit livre de Henri Schoen[1] sur des versets. Selon lui, le texte des deux premiers versets, qui se trouve chez Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *H. E.* VII, 25 : Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμάρτύρησε τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ, ὅσα εἶδεν), est préférable à celui du texte du ve siècle (Sinaiticus et Alexandrinus). Les mots omis ou modifiés par Denys ont causé les plus grandes difficultés aux interprètes anciens et modernes.

Le troisième verset ne se trouve pas chez ce Père de l'Église. Selon Schoen, un copiste du IIe ou du IIIe siècle a interpolé ce verset, quand le livre fut lu le premier jour de la semaine dans les assemblées chrétiennes. En comparant I, 3 (Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα) et XXII, 7 (Μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου), il n'y a pas de doute que la priorité appartienne au dernier passage.

Il se peut donc que l'auteur, qui déclarait bienheureux celui qui dans les assemblées lisait le livre et ceux qui entendaient les oracles du livre de la prophétie et observeraient ce qui était écrit dans ce livre, soit le même qui ait corrigé les deux premiers versets.

Quel est le jugement de M. Rauch sur la composition de notre Apocalypse[2] ? En voici un résumé :

Elle n'est pas l'œuvre d'une seule main, ce que prouvent nombre de contradictions et comme le dit Weizsäcker, « la composition compliquée du livre. Tantôt la fin est proche (II, 10, 24 et III, 11), tantôt aux chapitres IV et suivants, le Jugement dernier est décrit avec ses nombreuses calamités. Dans les premiers chapitres le Christ figure comme le juge du monde élevé au ciel, tandis qu'au douzième chapitre une description est donnée de la nais-

1) *De tenore sensu origine trium primorum versuum Apocalypseos*, Parisiis, apud G. Fischbacher, 1893.

2) P. 60 ; p. 117-126.

sance du Messie. Les répétitions ne manquent pas. Après que la dernière trompette a sonné, on s'attendrait à la fin. Mais les visions des coupes suivent. Schoen et Sabatier ont eu tort de prétendre que dans les neuf premiers chapitres il ne se trouve pas un mot, qui n'eût pas été écrit par un chrétien du Ier siècle.

L'Apocalypse dans son ensemble ne saurait être attribuée à des auteurs *chrétiens*. Elle a un double caractère ou, comme M. Vischer le remarque, « deux points de vue parfaitement différents qui se suivent. » Il s'agit ici de « contradictions essentielles ». Dans la personne et dans l'œuvre du Christ nous rencontrons des idées religieuses toutes différentes. Le Christ historique n'est pas estimé à sa valeur pas plus que son évangile, excepté dans le prologue et l'épilogue. Il me semble cependant que celui qui est appelé le premier et le dernier, qui a les clefs de la mort et de l'enfer, qui marche au milieu des sept candélabres, qui tient l'épée aiguë à deux tranchants, qui a les yeux comme des flammes de feu, dont les pieds sont semblables à l'airain, qui sonde les cœurs et les reins, qui tient la clef de David — ne peut guère être considéré comme le Christ historique. Mais revenons à M. Rauch. Il observe qu'il n'est question de la croix du Christ qu'en passant (XI, 8). En outre, il n'est guère admissible qu'on puisse expliquer par l'esprit chrétien les appels à une vengeance sanguinaire, les espérances concernant l'existence durable du temple, etc.

On pourrait encore fixer l'attention sur la différence entre le lion de la tribu de Juda, ἡ ῥίζα Δαυεὶδ (V, 5), et celui qui est appelé ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (XIX, 13). Bien qu'il ne soit pas identique au Logos du quatrième évangile, cependant il est évident que le Christ est représenté ici comme un être métaphysique.

Que je cite encore un exemple. Quelqu'un pourrait-il attribuer les trois visions (VII, 1-8 ; XIV, 1-5 ; VII, 9-17) à des auteurs chrétiens ? Aux quatre coins de la terre se tiennent quatre anges, retenant les quatre vents, pour qu'aucun vent ne souffle sur la terre, sur la mer ni sur les arbres. De l'Orient vient un autre ange avec un sceau du Dieu vivant, qui crie à haute voix aux quatre anges : Ne faites aucun mal à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, jusqu'à

ce que nous ayons marqué le front des serviteurs de notre Dieu. Le Voyant entend le nombre de ceux qui ont été marqués du sceau des serviteurs de Dieu : 144,000 de toutes les tribus des fils d'Israël. Cette application du sceau ne saurait se rapporter qu'à Israël, dont les fils avaient été marqués du sceau Θεοῦ ζῶντος.

Au chapitre quatorzième, le Voyant contemple l'Agneau sur le mont de Sion et avec lui 144,000 compagnons, dont le front est marqué du nom de l'Agneau et de celui de son Père. Il entend une voix du ciel comme le bruissement de plusieurs eaux et le roulement du tonnerre. La voix qu'il entendait était semblable au jeu des harpistes. Ils chantaient comme un nouveau cantique devant le trône et les quatre animaux et les presbytres (à comp. IV, 2, 4, 6-11). Personne ne peut apprendre ce cantique excepté les 144,000 rachetés de la terre. Ils ne se sont pas souillés avec des femmes. Ils suivent l'Agneau où qu'il aille. Comme une ἀπαρχή ils ont été rachetés des hommes pour Dieu et l'Agneau. On ne trouve pas de fraude dans leur bouche. Ils sont sans tache.

Tous les efforts pour attribuer ces deux visions au même auteur chrétien ont échoué. Les 144,000, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, sont d'autres que les 144,000 δοῦλοι τοῦ Θεοῦ ὑμῶν ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ. L'observation de M. Pfleiderer est juste : Les 144,000 du chapitre VII sont l'élite du peuple d'Israël, ceux du chapitre XIV sont l'élite du genre humain ; l'élection de ces derniers est tout à fait indépendante de leur nationalité juive ; ils sont rachetés *par l'Agneau*, c'est-à-dire ils sont chrétiens et comme tels se distinguent comme des prémices parmi les rachetés par la sainteté de leur vie personnelle, c'est-à-dire qu'étant chrétiens ils sont en même temps ascètes [1].

Dans la vision ch. VII, 9-17, une multitude innombrable de toutes nations, de toutes tribus et de toutes langues est devant le trône de Dieu et de l'Agneau, vêtue de robes blanches, ayant des palmes à la main et chantant les louanges de Dieu et de l'Agneau. Ceux-ci sont-ils les mêmes que les 144,000 des tribus d'Israël ? Dans ce cas, il y a lieu de s'étonner de la réponse que

1) *Das Urchristenthum*, p. 340 s.

donne le Voyant à un des presbytres, quand celui-ci lui demande : « Qui sont-ils et d'où viennent-ils »? — « Mon Seigneur, tu le sais. » Le Voyant apprend qu'ils sont venus ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, qu'ils ont lavé leurs habits dans le sang de l'Agneau; qu'ils servent Dieu dans son temple nuit et jour; que l'Agneau les paîtra et les conduira aux sources des eaux de la vie et que Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux.

Probablement l'auteur de cette péricope est le même que celui du chapitre XIV, v. 1-5.

Une Apocalypse d'origine juive commence au IVe chapitre, lequel a peut-être été précédé par une introduction, qui est perdue. Elle contient les visions introductrices (ch. IV et V), les visions des sceaux (ch. VI et VII; XIV, vs. 1-5)[1], les visions des trompettes (ch. VIII, 2 à IX, 21; XI, 15 à 19), le jugement (XIV, 14 à XV, 4; XVI, 17b, 18, 19a, 20), le nouvel ordre du monde (XIX, 11 à XXII, 8).

Cette Apocalypse juive renferme encore cinq fragment apocalyptiques : X, 1b, 2a, 5-7, 4, 9-11; XI, 1-13 et XII, 1-17; XII, 18; XIII; XVI, 13-16; XIV, 6-13; XV, 5-XVI, 12, 17a, 21; XVII, 1-XIX, 6; XXI, 9-XXII, 5.

Saurons-nous jamais ce qui appartenait à ces fragments apocalyptiques?

Selon M. Rauch, une *main chrétienne* développa cette Apocalypse juive en y ajoutant quelques versets et quelques mots, le prologue et l'épilogue sous forme épistolaire pour la communauté chrétienne. Des expressions telles que ἄρνιον, ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου pouvaient facilement être changées en idées chrétiennes. Au dernier rédacteur chrétien sont attribués chapitres I-III, excepté I, 7, 8. Je ne comprends pas trop cette distinction. Une *main chrétienne* a écrit le prologue, par lequel on entend ordinairement les chapitres I-III, comme le fait aussi notre auteur — et ces trois chapitres sont en même temps l'ouvrage du dernier rédacteur!

Qu'on me permette de faire quelques observations sur les

1) A notre avis, ch. V, 9-14; VII, 9-17 et XIV, 1-5 sont d'origine chrétienne.

interpolations très courtes. Le plus souvent τοῦ ἀρνίου est attribué à un interpolateur — pourquoi pas chapitres XIV, 10; XXII, 3? Je considère καὶ οἱ ἀπόστολοι, chapitre XVIII, v. 20, comme une interpolation chrétienne, non pas tout le verset. Au chapitre XIX ce ne sont pas tous les versets 7 à 10, mais seulement v. 9 et 10 qui sont, selon moi, interpolés; au v. 7, l'interpolation se borne aux mots τοῦ ἀρνίου, comme dans XXI, 27 (et non sur εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς).

Quant à l'épilogue (XXII, 6-21), comme nous l'avons déjà observé, il n'est pas nécessaire qu'il soit tout à fait d'origine chrétienne, comme le prétend M. Rauch. Des exhortations telles que: ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ (v. 11 et 12) cadrent mieux dans une Apocalypse juive.

Le critique a raison d'observer que le rédacteur chrétien a été fort conservateur en remaniant ses sources, comme le prouvent entre autres les contradictions et les doublets. Selon M. Rauch, il est très vraisemblable que ce rédacteur n'a pas eu à sa disposition un original hébraïque.

III

Il reste maintenant à s'occuper de la date des différents fragments de l'Apocalypse.

Tant que l'unité de ce livre, à quelques courtes interpolations près, fut considérée comme incontestable, les commentateurs n'étaient pas, il est vrai, unanimes sur la date de sa composition, mais la plupart admettaient qu'il avait été écrit vers la fin de 68 ou au commencement de 69.

Réussirons-nous jamais à fixer exactement le temps dans lequel les différents fragments juifs et chrétiens ont été écrits? Je ne le crois pas. Parmi les adversaires de l'unité de notre Apocalypse, quelques-uns, si je ne me trompe, ont trop perdu de vue la *dubitandi prudentia*. Les cas sont rares où ils font entendre un *non liquet*, un *ignoramus*. On serait enclin à croire

qu'ils ont jeté un regard dans les cabinets des Apocalypticiens juifs et chrétiens, des interpolateurs et des rédacteurs [1]. M. Rauch n'est pas de ce nombre [2].

Presque tous les commentateurs sont unanimes à reconnaître que le chapitre XI doit avoir été écrit avant l'an 70 [3]. Selon Rauch, ce chapitre ne saurait avoir été écrit vers la fin de la guerre juive. Bien que les chapitres XIII et XI n'aient primitivement pas de rapport mutuel, ils ont été joints ensemble dans l'Apocalypse juive. Le nombre de l'animal désigne Γάϊος καῖσαρ. Mommsen aussi affirme que cet animal doit être Caligula. Contre toutes les autres solutions — et personne ne l'ignore, leur nombre est légion — les doutes sont plausibles. « Les deux fragments (X à XII, 17 et X, 1 à 4ª ; XII, 18, 13 ; XVI, 13-16) peuvent être datés vers l'an 40. »

Nous aussi, nous tenons le dixième chapitre pour une introduction aux quatorze premiers versets du chapitre XI (les versets 15-18, le son de la dernière trompette, le cantique au ciel ne sont pas à leur place ici). Le dragon, après avoir vainement combattu le Messie au ciel et sa mère sur la terre (ch. XII), figure au chapitre XIII, sous la forme d'un animal à sept têtes et d'un autre animal, qui est au service du premier. Est-il prouvé que le premier animal représente Caligula ?

Chapitres XVII, 1-XIX, 6 forment un ensemble. L'expulsion des juifs de Rome, dont parle Suétone dans la *Vie de Claude*, peut,

1) La remarque de M. Pfleiderer : « Zu voller Sicherheit in allen Einzelnheiten wird man es nie bringen. — Ob es gelingen werde, den Antheil aller einzelner Verfasser sauber auszuscheiden, ist mir zweifelhaft, jedenfalls mache ich mich nicht anheischig dies zu thun. Bei manchen Partieen ist man auf Geschmacksurtheile angewiesen, welche näturlich immer schwankend und problematisch bleiben » (*o. c.*, p. 319, 350).

2) « Einerseits ist unsere Kenntnis jener Zeiten su mangelhaft, sodass wir manche geschichtliche Erseheinung überhaupt nicht unterzubringen wissen ; andrerseits bieten verschiedene Zeiten einander so ähnliche Verhältnisse, dass es möglich wird, einzelne Situationen mehreren Zeiten zugleich anzupassen » (p. 127).

3) A l'exception du professeur Wabnitz de Montauban. Selon lui, le ναὸς τοῦ Θεοῦ n'indique point le temple d'Hérode, mais « ein jüdischer materieller Zukunftstempel » (*Jahrb. für Prot. Theol.*, 1887, p. 510 sqq. ; 1885, p. 134 s.)

selon M. Rauch, avoir été la cause de la peinture prophétique : « Sortez de la ville, mon peuple, afin que vous n'ayez part à ses péchés et ne soyez frappé de ses plaies » (XVIII, 4). L'Apocalypticien a transformé ce bannissement en une mesure prise par Dieu pour le salut du peuple repoussé. Le fragment fut écrit vers l'an 50. Bien connus sont les mots de Suétone : « Judaeos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit » (*Vita Claudii*, XXV). Nous lisons dans les Actes (XVIII, 1), qu'un juif, du nom d'Aquilas, originaire du Pont, était nouvellement venu d'Italie avec sa femme Priscille à cause de l'édit de Claude, selon lequel tous les juifs devaient sortir de Rome. Selon Dion Cassius (LXI, 6), l'édit défendait seulement les réunions religieuses. Mais est-il permis de ne pas tenir compte des mots « impulsore Chresto » ? Il est très invraisemblable qu'ils désignent un insurgé inconnu, appelé Chrestus. On sait qu'en Occident le nom du Christ se prononçait *Chrestus*. Il est permis de supposer que Claude, qui favorisait les Juifs, ait banni les chrétiens pendant quelque temps de Rome, à l'instigation des juifs. Aquilas et Priscille étaient probablement déjà chrétiens à leur arrivée à Corinthe. Les Actes ne parlent pas de leur conversion. Et c'est ainsi que leur amitié avec Paul s'explique le mieux.

Il ne me semble pas invraisemblable que le Voyant ait été témoin de l'incendie de Rome en l'an 64 (ch. XVIII, 8 : καὶ ἐν πύρι κατακαυθήσεται). Son horreur de cette ville est telle que, selon lui, tous les peuples ont été séduits par sa sorcellerie et que le sang des saints, même de tous ceux qui ont été mis à mort sur la terre (v. 24), a été trouvé dans cette ville. Certes ce n'est pas dans le dernier cas qu'il a pensé aux juifs tombés dans la guerre de 66-70, dont Rome avait été la cause.

Selon M. Rauch, il serait difficile d'indiquer une date pour les autres fragments de notre livre. Il me semble que, pour ce qui concerne la destruction de la Jérusalem nouvelle (XXI, 9 à XXII, 5), personne ne pouvait nourrir l'espérance d'une céleste Jérusalem, sans temple, avant que le ville et son temple eussent été détruits, ni après que sous Hadrien on eût commencé à construire un nouveau temple. Dans d'autres Apocalypses aussi (*Hénoch*, 53, 90 ;

IV Esdras, 7) on parle de l'attente d'une nouvelle Jérusalem, qui sera beaucoup plus glorieuse que la première. Les deux descriptions (XXI,1-4 et XXI,9-27) diffèrent : d'après la première, Dieu habitera dorénavant avec les hommes, tandis que, d'après la dernière, les Gentils doivent être d'abord guéris par le feuillage de l'arbre de la vie.

Quand ont été écrits les chapitres IV à IX, qu'on compte parmi les parties récentes de l'Apocalypse juive? Différentes réponses ont été données : entre 65 et 66 ; sous Vespasien ; en 81, en 62, etc. « Si la conclusion à laquelle on s'est arrêté pour XVIII, 4, est juste, il ne nous est pas permis, dit M. Rauch, d'en faire remonter la date au delà de l'an 53. Les phénomènes de la nature décrits aux chapitres VI et IX nous fournissent d'autres renseignements. Si ceux-ci indiquent une année déterminée, nous pourrons en conclure que leur composition l'a suivie de près. « De très importants événements se sont produits, ajoute-t-il, à divers moments aux environs de l'an 40. Erbes et Völter, H. et O. Holtzmann se reportent plus volontiers vers l'an 60. La situation politique alors en comporte davantage, notamment la nouvelle guerre des Parthes en l'an 58. »

Je ne pense pas qu'il soit possible de répondre sans hésitation à cette question. Quelques exemples suffiront. Au chapitre VI, six sceaux sont ouverts. Le troisième sceau amène une famine. Laquelle est-ce, celle du règne de Claude, ou celle du règne de Néron? Le cavalier, monté sur un cheval jaune, se nomme la Mort, suivi de Hadès. Il n'est pas impossible que l'Apocalypticien ait pensé aussi à une peste, bien qu'il dise : ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς. Mais qui dira de quelle peste il s'agit ici? Est-ce celle d'Asie-Mineure en l'an 60 environ ou celle de Rome en 65?

Et maintenant, prenons la vision des six trompettes (ch. VIII et IX). Après la cinquième trompette, la plaie des sauterelles sévit pendant cinq mois. Est-il bien certain qu'il soit question de celle de 62? Après la sixième trompette, 200 millions de cavaliers sortent de l'Euphrate ; le tiers des hommes sont tués par le feu, la fumée et le soufre. C'est une invasion des Parthes. Mais laquelle ? L'an

40 avant notre ère, les Parthes arrivèrent en Syrie ; Vologèse, roi des Parthes, remporta, en 62 après J.-C., une victoire éclatante sur les Romains, tandis que vers la fin du règne de Vespasien on s'attendait à une guerre avec les Parthes, qui éclata sous Trajan. « En vérité on a l'embarras du choix, si l'on veut mettre l'allusion de l'Apocalypse aux guerres contre les Parthes en relation avec des dates historiques déterminées, ce qui n'est certainement pas nécessaire dans une fiction si fantastique [1]. »

Il est évident que, parmi les fragments chrétiens, les épîtres occupent la première place. Quand ont-elles été écrites? Rauch fait observer que les communautés ne formaient pas encore une Église. Comme les noms des hérétiques n'ont qu'une signification symbolique, les idées sont fort élastiques. Mais il n'est pas indispensable de les placer au IIe siècle. Bien que des persécutions eussent eu lieu, elles n'étaient ni universelles ni bien rigoureuses.

Mais quoique les communautés ne formassent pas encore une Église, elles avaient cependant déjà une histoire. La communauté d'Éphèse avait abandonné sa première ἀγάπη ; elle était tombée ; elle est invitée à se convertir et à revenir à ses œuvres premières, Les dernières œuvres de Thyatire valent mieux que les premières. Sardes doit se réveiller et se rappeler comment elle a reçu et entendu l'évangile.

Les noms des hérétiques ne remontent pas nécessairement jusqu'au IIe siècle, selon M. Rauch. Ceux qui les placent au IIe siècle seront-ils convaincus d'erreur par une telle assertion? Il est permis d'en douter. Les hérétiques combattus dans les épîtres sont sans doute les mêmes personnages ; ce sont les pseudo-apôtres, les Nicolaïtes, les disciples de la prophétesse Jésabel, les membres de la communautés à Sardes, dont les vêtements étaient souillés. C'est Irénée qui parle le premier des Nicolaïtes [2]. A plusieurs reprises on a observé qu'il y a, à certains égards, des rapports

1) Pfleiderer, *Aus dem Urchristenthum*, p. 323.

2) « Gerade hier aber liegt die Annahme sehr nahe, dass der apokalyptische Name der Nicolaïten auf zuchtlose Gnostiker übertragen wird » (Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, 1884, p. 408 sqq.)

entre les hérétiques des épîtres et ceux qui sont combattus dans l'Épître de Jude, v. 4, 8, 10-16 et dans II Pierre II, qui font penser à la secte des Carpocratiens. Il est difficile d'indiquer à quelle époque la doctrine de ces hérétiques a été prêchée pour la première fois en Asie-Mineure. Les faux docteurs combattus dans les chapitres II et III de l'Apocalypse sont probablement des Carpocratiens d'une époque antérieure.

Il n'est pas encore question de persécutions générales dans ces épîtres. Mais à l'avenir la θλῖψις doit devenir plus grave (II,10). Vers la fin du règne de Domitien quelques chrétiens furent condamnés, par exemple le consul Clément et sa femme Domitilla. Il est évident, d'autre part, qu'après la révolte sous Hadrien les chrétiens n'eurent plus rien à souffrir des juifs, dont il est question dans les épîtres aux Églises de Smyrne et de Philadelphie.

Pour fixer la date de ces épîtres il faut aussi faire attention à la Christologie, qui a beaucoup d'affinité avec celle des épîtres deutéro-pauliniennes et avec l'Épître aux Hébreux, et tenir compte du tremblement de terre, qui détruisit Laodicée en l'an 60 ou 61. Cet événement est passé sous silence dans l'épître à cette communauté et quelques critiques en ont tiré la conclusion que les épîtres ont été écrites peu de temps avant l'an 140. Laodicée est qualifiée de riche et n'a manqué de rien; on en conclut que de nombreuses années ont dû s'écouler depuis cette catastrophe. Cette argumentation n'a guère de valeur. Était-il nécessaire de mentionner cet événement dans une épître à la communauté chrétienne de Laodicée? Pourquoi déclarer que l'auteur a dû écrire sa lettre quarante ans après le tremblement de terre? Ne pouvait-il pas également passer sous silence cet événement s'il s'était écoulé environ quatre-vingts ans? En outre, Tacite (*Ann.* XI, 27) raconte que Laodicée « nullo a nobis remedio propriis viribus revaluit. » Pour réparer le dégât, la ville n'avait pas besoin de Rome et c'est pourquoi elle pouvait dire : πλούσιος εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω (*Apocal.*, III, 17). M. Spitta, pour lequel les épîtres font partie de son Apocalypse de l'an 60, peut se prévaloir avec autant de raison du silence sur le tremblement de terre dans la lettre aux Laodicéens pour étayer son hypo-

thèse[1]. Chaque auteur tire de ce silence les conclusions qui conviennent à sa thèse.

De quelle époque datent les interpolations chrétiennes? On fixe l'attention sur le chapitre VII, v. 13. M. Rauch ne trouve point nécessaire de voir dans ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης une allusion aux mesures de préservation dont Pline le Jeune fait mention dans son épître à l'empereur Trajan. La dernière catastrophe avant l'avènement du nouvel ordre du monde est indiquée. Quant à moi, je ne saurais placer la grande multitude de toute nation, de toute tribu, de toute langue, dont les vêtements sont lavés et blanchis dans le sang de l'Agneau (VII, 9 et suiv.) avant l'an 112, quand Trajan donna au gouverneur de Bithynie ses instructions bien connues.

Il est deux fois question (XVIII, 20 et XXI, 14) de οἱ ἀπόστολοι et οἱ δώδεκα ἀπόστολοι τοῦ ἀρνίου, dont les noms sont gravés sur les douze θεμέλιοι de la muraille de la cité sainte. Dans l'épître aux Éphésiens (II, 19, 20) les lecteurs sont nommés συνπολῖται τῶν ἁγίων et οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ, établis sur le fondement τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. Jésus-Christ est la pierre angulaire (ἀκρογωνίαιος) de ce fondement. La possibilité existe que notre interpolateur ait eu ces versets présents à l'esprit. Quand les versets 7 et 8 furent écrits, une interpolation peut avoir été insérée dans l'introduction des épîtres (I, 4 à 20), par l'auteur de l'introduction générale (I, 1 à 3), où il est question de πᾶς ὄφθαλμος, de πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.

Selon M. Rauch, il ne faut pas chercher le motif de l'œuvre accomplie par le rédacteur dans de violentes persécutions, mais dans des phénomènes où il voyait des présages de la parousie. Le règne de Titus, dit-il, quelque court qu'il fût, présente des événements de ce genre. Le rédacteur remarquait dans la destruction d'Herculanum et de Pompeï un commencement de l'accomplissement de la prophétie du chapitre XVIII, d'autant plus qu'elle se réalisait encore par l'incendie de l'an 80, qui détruisit le Capitole

1) « Wäre jenes fruchtbare Ereignis bereits eingetrehen gewesen, so hätte es mindestens sehr nahe gelegen, wenn die in sicherem Reichtum Lebenden auf jenes vernichtende Gericht warnend zurückgewiesen wären. »

et la plus belle partie de la ville. Peut-être aussi la peste à Rome et aux environs sous Vespasien a-t-elle été à ses yeux un présage important. Nous ne saurions être de son avis.

Selon nous, les interpolations, aussi bien les courtes que les longues, sont d'un autre auteur que le prologue et l'épilogue. Est-ce un effet du hasard que le Christ soit à plusieurs reprises nommé τὸ ἄρνιον (ch. v, 6, 12, 13; xiii, 8 : τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένου), tandis que l'auteur des épîtres et de l'épilogue ne le nomme jamais ainsi?

Naturellement on ne saurait donner une réponse péremptoire à la question : Quand notre Apocalypse a-t-elle paru sous sa forme actuelle (xxii, 18, 19)? Des fragments juifs antérieurs et postérieurs à l'an 70 furent réunis et modifiés par ci par là. La fin chrétienne était évidemment de grande valeur. De longues et de courtes interpolations, dont quelques-unes ne contenaient que quelques mots, furent insérées. Mon opinion se fondant sur les interpolations les plus récentes, je crois que le rédacteur à fait paraître notre Apocalypse, sous le nom de Jean, vers la fin du règne de Hadrien.

En tous cas nous pensons avec M. Rauch que les résultats fondamentaux des recherches des dernières années ne peuvent pas être ébranlés[1]. *Nil desperandum.* M. Hilgenfeld, qui à diverses reprises a maintenu l'unité de l'Apocalypse, espère encore que le travail de plusieurs savants ne sera pas tout à fait inutile[2].

M. Rauch est d'avis que les savants allemands et hollandais

1) « Diese Resultate können ihren Werth auch dann nicht verlieren, wenn die einzelnen Erklärer daraus verschiedene, wo möglich entgegengesetzte Schlussfoldgerungen ableiten. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, in dem Labyrinth der einander durchkreuzenden Ansichten den Ariadnefaden zu finden, der durch die verschlungenen Gänge wohlbehalten zu dem erwünschten Ausgang führt... Noch ist zwer eine Klärung in den Resultaten nicht zu Stande gekommen; aber blos trüben Bodensatz kann die Aufrührung und Durchschüttelung der Ansichten nicht bringen » (p. 74, 143).

2) *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1890, p. 395.

« Durch die gemeinsame Arbeit vieler unbefangener Forscher wird immer mehr Licht in das Dunkel der Entstehungsverhältnisse dieses räthselhaften Buches kommen » (Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, p. 319).

ont contribué le plus à éclaircir et à résoudre les problèmes devant lesquels nous place l'Apocalypse. La théologie protestante en France suit sa propre voie. L'Angleterre — Symcox et l'Américain Warfield sont cités — s'est opposée jusqu'ici avec acharnement à la critique récente de l'Apocalypse[1].

Nous félicitons M. Rauch de la médaille obtenue et espérons que beaucoup de lecteurs prendront connaissance de son travail intéressant.

Dans un ouvrage tout récent[2], M. Acquoy, professeur à Leide, présente quelques remarques concernant la forme à donner aux ouvrages historiques. Une introduction, bien qu'elle ne soit pas de rigueur, doit précéder le livre; une division en chapitres, avec ou sans subdivisions, est indispensable; on ne saurait retrancher les annotations sans nuire à la science; il faut qu'une table des matières se trouve au commencement; un livre de quelque étendue ne doit pas être publié sans index.

Il est dommage que M. Rauch n'ait pas pu méditer ces sages conseils. Son ouvrage est partagé en soixante-cinq paragraphes; mais le lecteur cherche en vain une introduction, une table des matières, un index. Une seule annotation se trouve dans tout le livre. Il aurait gagné à se présenter muni de tous ces éléments, mais tel qu'il est, il n'en mérite pas moins d'être étudié et pris en sérieuse considération.

M. A. N. Rovers.

1) Le professeur James Martineau (*The seat of authority in Religion*, 1890, p. 226-227) se range parmi les défenseurs de l'hypothèse de M. Vischer.

2) *Handleiding tot de Kerkgeschiedenis en Kerkgeschiedschrijving*, 1894, p. 132 suiv.

INTRODUCTION

ET

RESTAURATION DU CHRISTIANISME

EN ABYSSINIE (330-480)

Le monde savant s'occupe de l'Abyssinie depuis plus de deux siècles. Des efforts, parfois surhumains, ont été faits, depuis Ludolf, Bruce et Salt, pour s'assurer des origines ethnologiques et religieuses d'un peuple si intéressant à tant d'égards. Les noms des voyageurs qui, dans ce siècle, ont risqué leur santé et leur vie, pour faire connaître le pays abyssin depuis le Tigré jusqu'au Choa et à la contrée des Gallas méridionaux, sont devenus célèbres et ne seront plus oubliés. Les derniers voyages de l'Anglais Th. Bent et les empreintes qu'il a rapportées d'Axoum en particulier ont excité un grand intérêt. La dernière partie de cette étude sera consacrée à l'examen de ces nouveaux et précieux documents.

Rien n'arrêtera, d'ailleurs, le mouvement critique relatif aux questions nombreuses suggérées par les annales abyssiniennes ou éthiopiennes. On connaît les beaux travaux du regretté Dillmann, ceux des professeurs J. Halévy, H. Müller, d'Abbadie, Glazer, Nœldeke, René Basset, Pereira, Guidi, J. Perruchon, etc., sur l'histoire et la littérature de l'Éthiopie. Mais l'heure est arrivée pour chacun de circonscrire le champ de ses recherches. C'est pourquoi je me suis attaché aux origines religieuses du peuple abyssinien, et mon dessein, aujourd'hui, est de fixer l'époque à laquelle le christianisme est entré d'une façon publique, à deux reprises principales, dans les contrées du Tigré et de l'Amhara, entre le 17e et le 14e degré de latitude septentrionale. Je n'ai pas cru devoir, cependant, m'interdire quelques recher-

ches sur le pays des Himyarites ou Homérites, dans l'Arabie du sud, et cela par égard pour les relations de race, de conquête et de colonisation qui ont existé entre les peuples de l'Arabie du sud-ouest et leurs voisins de la côte africaine, situés en face et de l'autre côté de la mer Rouge.

I

D'une manière générale, et sans manquer à la vérité historique, on peut dire que, avant la fin du IIe siècle, l'Évangile a été prêché dans toutes les contrées voisines de l'Abyssinie ; et, cependant, rien ne démontre que ce pays, lui-même, ait été atteint par cette prédication, avant l'année 330 ou environ.

Si l'on s'en refère aux traditions rapportées par les historiens de l'Église, on voit que saint Matthieu a dû accomplir quelques-uns de ses travaux, chez les Nubiens et les Blemmyes ; saint Barthélemy dans une partie des Indes, laquelle n'était autre, selon l'ancienne géographie, que les côtes de l'Arabie, baignées par la mer Rouge, l'océan Indien et le golfe Persique ; le nom d'Inde citérieure étant plus spécialement réservé aux contrées des Çomalis et des Zings ou Zangs (Socrate, Sozomène, saint Jérôme, etc.). Les travaux religieux de Pantène d'Alexandrie ont eu pour champ très probable le sud de l'Arabie, peut-être aussi les côtes du Beloutchistan où le célèbre catéchète retrouva, disent saint Jérôme et Eusèbe, un exemplaire de l'Évangile de saint Matthieu (*H. E.*, V, x. — *Catal. script. eccl.*, passim).

Quelques-uns des premiers propagateurs de l'Évangile eurent évidemment l'occasion ou le désir de dépasser le golfe Persique et d'aller jusque dans l'Inde des Brahmanes ; c'est ainsi que les anciens historiens distinguaient la partie extrême de l'Inde ultérieure de l'Inde persique, et de l'Inde citérieure qui n'était, à proprement parler, que l'Afrique située dans le voisinage de l'équateur. Quelques auteurs cependant, tels que Rufin, parlent de l'Inde d'une façon confuse et regrettable, puisque Baronius

lui-même s'y est mépris (*Annal.*, 23 oct.). Rien n'empêche d'admettre, pourtant, que l'Évangile ait été annoncé, çà et là, partout où le commerce et l'appât du gain amenaient les voyageurs et les marchands des premiers siècles : tel fut le cas de l'Arabie presque entière, probablement aussi de quelques îles de la mer Rouge et des ports les plus fréquentés de la côte africaine, depuis Souakim jusqu'au cap Guardafui et plus bas encore (Ritter, *Erdkunde*, t. XVI, *passim*).

L'occasion de la première mission chrétienne, dans le nord de l'Abyssinie, c'est-à-dire, dans la ville d'Axoum et son voisinage, semble avoir été fournie par le motif très noble d'agrandir le le champ des connaissances humaines dans la première partie du IVe siècle. Écoutons plutôt le récit de Rufin dont l'ensemble est incontesté, malgré des erreurs sur la géographie des pays du sud ou de l'est.

« In ea divisione orbis, dit Rufin (*Hist. eccl.*, l. I, c. IX), quæ ad prædicandum verbum Dei, sorte, per Apostolos celebrata est, cum aliæ aliis provinciæ obvenissent, Thomæ Parthia et Matthæo Ethiopia, eique adhærens citerior India Bartholomæo dicitur sorte decreta. Inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet, multis variisque linguis et gentibus habitata ; quam velut longe remotam *nullus apostolicæ prædicationis vomere impresserat* ; quæ tamen temporibus Constantini, tali quâdam ex causâ semina fidei prima suscepit.

« Metrodorus quidam philosophus, inspiciendorum locorum et orbis perscrutandi gratiâ, ulteriorem dicitur Indiam penetrasse. Cujus exemplo invitatus Meropius quidam, Tyrius philosophus, simili ex causâ, adire Indiamvoluit, habens secum duos puerulos, quos liberalibus litteris, utpote propinquos, instituebat ; quorum, unus qui erat junior, Œdesius, alter Frumentius vocabatur. Igitur pervisis et in notitiam captis his quibus animus pascebatur, cum philosophus redire cœpisset, aquæ vel cæterorum necessariorum causâ, ad portum quemdam navis quâ vehebatur applicuit. Moris est inibi barbarorum, ut si quando fœdus sibi cum Romanis turbatum vicinæ nuntiaverunt gentes, omnes qui apud eos ex Romanis inventi fuerint jugulentur. Invaditur navis phi-

losophi, cuncti cum ipso pariter perimuntur; pueruli reperti sub arbore meditantes et lectiones suas parantes, barbarorum miseratione servati, ducuntur ad regem. Horum ille alterum, id est, Œdesium sibi pincernam fecit; Frumentio vero, quem quasi perspicacem deprehenderat et prudentem, rationes suas scriniaque commisit, ex quo et honore magno apud regem habiti et in amore.

« At vero moriens rex uxorem cum parvulo filio regni reliquit hæredem ; adolescentibus autem quid vellent agendi dedit liberam facultatem ; quos tamen regina suppliciter exorat, tanquam quæ nihil haberet in toto regno fidelius ut secum, usquequo adolesceret filius, regendi regni sollicitudinem partirentur, et præcipue Frumentium, cujus prudentia ad moderandum sufficeret regnum : nam alius fidem puram et sobriam mentem simpliciter exhibebat. Idque dum agerent et regni gubernacula Frumentius haberet in manibus, Deo mentem ejus et animos instigante, requirere sollicitus cœpit, si qui inter negotiatores romanos christiani essent, et ipsis potestatem maximam dare, ac monere ut conventicula per loca singula facerent, ad quæ romano ritu, orationis causâ, confluerent ; sed et ipsa multo magis eadem facere, et ita cæteros cohortari, favore et beneficiis invitare, præstare quidquid opportunum fuisset, loca ædificiis aliaque necessaria præbere, et omnino gestire ut christianorum ibi semen exsurgeret. Sed cum regius puer adolevisset, qui procurationem regni gerebant, expletis omnibus et ex fide traditis, multum licet detinentibus et rogantibus ut manerent, reginâ vel filio, ad orbem tamen nostrum revertuntur. Œdesio festinante Tyrum, parentes propinquosque revisere, Frumentius Alexandriam pergit, dicens æquum non esse opus occultare dominicum. Igitur rem omnem ut gesta est exponit episcopo, ac monet ut provideat virum aliquem dignum, quem congregatis jam plurimis christianis, et ecclesiis constructis in barbarico loco, episcopum mittat. Tum vero Athanasius, *nam is nuper sacerdotium acceperat*, attentius et propensius Frumentii dicta gestaque considerans, in concilio sacerdotum ait : « Et quem alium inveniemus virum talem, in « quo sit Spiritus Dei sicut in te, qui hæc possit implere? » Et tra-

dito ei sacerdotio, redire eum cum Domini gratiâ unde venerat jubet. Qui cum episcopus perrexisset ad Indiam, tanta ei data esse a Deo virtutum gratia dicitur, ut signa per eum apostolica fierent, et infinitus numerus barbarorum converteretur ad fidem. Ex quo in Indiæ partibus et populi christianorum et ecclesiæ factæ sunt, et sacerdotium cœpit. Quæ nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Œdesio Tyri presbytero postmodium facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente, cognovimus. »

L'historien Socrate s'occupe aussi des travaux de Frumence, et il affirme que « l'Inde intérieure, habitée par plusieurs nations barbares, parlant diverses langues, n'avait pas été éclairée par la parole du Christ *avant l'époque de Constantin* (*Hist. eccl.*, l. I, c. XIX). Or, si Métrodore est revenu de son long voyage après la défaite de Licinius et a choisi ce moment pour offrir à Constantin, vainqueur de son rival, les présents et objets rares collectionnés dans les Indes, on est fixé sur la date de son retour qui a dû s'effectuer, de 324 à 325. Il est nécessaire, alors, que Mérope soit parti de Tyr avant le retour de Métrodore, afin qu'il ait eu le temps de voyager, d'explorer, et que Frumence ait pu passer quelques années chez le roi dont il est question, dans Rufin et dans Socrate, avant d'avoir eu l'âge du sacerdoce et de s'être trouvé à Alexandrie, quelque temps après que saint Athanase en eût été créé évêque. Car Rufin et Socrate, parlant de cette circonstance, se servent de l'expression « nuper » et « νεῶστι » ; on ne peut donc, raisonnablement, retarder au delà de 330 ou 332 l'élévation de Frumence à la dignité épiscopale et son retour en Abyssinie.

C'est bien de ce pays, en effet, qu'il est question dans Rufin, malgré le vague des indications et l'incertitude qui nous est laissée par le mot « India », tel que les anciens historiens l'employaient communément. L'Inde ultérieure a été prise, pendant des siècles, pour le sud de l'Arabie et les bords du golfe Persique ; l'Inde citérieure désignait les pays de l'Afrique, allant de la mer Rouge et de l'Abyssinie vers l'équateur. Quand il était question des contrées baignées par l'Indus et le Gange, on disait les Indes des Brahmanes, et nous en trouvons la preuve

dans saint Jérôme, lorsqu'il parle de saint Matthieu et de saint Barthélemy (*Cat. script.*, passim). Le mot Éthiopie, lui-même, s'entendait chez quelques auteurs, de toutes les contrées placées à gauche et à droite du Nil, à partir de la Thébaïde et des premieres cataractes jusqu'à la région des grands lacs, inconnus mais soupçonnés, comme Pomponius Mélas ou Méla nous en fournit la preuve (*De situ orbis*, Descriptio Nili). L'Arabie méridionale, tout entière, se nommait aussi les Indes ultérieures, et sans vouloir accumuler, ici, les citations d'auteurs, je me contente de renvoyer à l'*Histoire de l'Éthiopie* de Ludolf et à son Commentaire sur les livres I et II de cette Histoire tout lecteur désireux de plus amples et plus complètes explications.

Le philosophe Mérope retournait donc de son voyage vers les Indes ultérieures, lorsque son navire aborda, pour faire de l'eau ou des vivres, dans un des ports voisins de l'antique province du Tigré. L'histoire tout entière, d'accord en ce point avec la Chronique d'Axoum et les calendriers ou liturgies de l'Église éthiopienne, atteste, effet, que Frumence, appelé en Éthiopie Abba Salama et Frémonat, a été l'apôtre et le premier évêque des Axoumites ou des Abyssins du nord. Les efforts de l'empereur Constance pour rappeler Frumence d'Axoum à Alexandrie et le soumettre à Georges, rival d'Athanase, en sont une preuve péremptoire, comme on le verra ci-après, dans la lettre de cet empereur aux princes abyssins ou éthiopiens.

Il est donc probable que le massacre de Mérope et des marins de son navire eut lieu dans une des baies voisines de l'archipel de Dhalak, non loin de la moderne M'sawah. Œdesius et Frumence ont pu, alors, monter des rivages de la mer Rouge vers Aua et Axoum, par les plateaux du Tigré, en quatre ou cinq jours de voyage ; M'sauah, en effet, n'est éloignée d'Axoum, que de 30 à 40 lieues.

S'il est constaté, par le témoignage de l'histoire, que Frumence et son compagnon ont été emmenés captifs dans la province du Tigré, il est devenu aisé d'entendre, à l'aide de Rufin lui-même, ce que cet historien renfermait sous le nom des Indes ultérieures. C'est après quelques jours de voyage, huit ou dix

tout au plus, « cum redire cœpisset », que Meropius aborde, pour son malheur, dans un port de la côte abyssinienne. Il venait peut-être du pays des Berbères (aujourd'hui Çomalis), ou des bords de l'Arabie méridionale, car l'expression « cœpisset » ne nous permet pas de supposer un plus long itinéraire, surtout avec les navires de cette époque. Meropius ne pouvait donc avoir poussé jusqu'aux pays de l'Indus.

Quant à ce qui est affirmé, chez plusieurs écrivains, de la diffusion de l'Évangile par la voie du commerce, on voit, par les mesures de Frumentius en faveur des négociants gréco-romains, combien avant lui les princes abyssins donnaient peu de liberté aux étrangers, pour pratiquer leur culte dans leur royaume et encore moins pour parler en public de leurs croyances : « Requirere sollicitus cœpit (Frum.) si qui inter negotiatores romanos christiani essent, etc. » Le premier apôtre de ces contrées n'avait donc constaté ni encouragé aucun signe de christianisme parmi les nationaux et les étrangers, habitant l'Abyssinie du nord, avant qu'il ne se sentît assez puissant pour vaincre les préjugés du pays et inaugurer, prudemment, une sorte de culte public, à l'usage des marchands venus du dehors, c'est-à-dire, du monde gréco-romain, déjà chrétien en grande partie.

Frumence et ses coopérateurs, encouragés par Athanase et assurés de la faveur du roi, travaillèrent avec un tel succès à l'établissement du christianisme, chez les Axoumites, qu'en peu d'années une grande Église y devint florissante. Pour affirmer ce fait, je n'ai pas besoin de recourir aux pages des chroniques et des *senkessars* éthiopiens ; il me suffit d'en appeler au témoignage de l'empereur Constance dont saint Athanase nous a conservé la lettre aux princes d'Axoum, dans son Apologie. Ce document est capital, il domine entièrement la question que j'ai entrepris de traiter. On verra si cette lettre ne « renferme aucune indication historique », comme certains critiques modernes n'ont pas craint de le dire, sans prendre le soin, toutefois, de citer le moindre passage d'un document de première valeur.

II

La lettre de l'empereur Constance que nous allons donner avec quelques lignes du contexte est de l'année 356 : nul doute à cet égard. Constance régnait depuis la mort de Constantin, arrivée en 337. Il y avait donc près de vingt-six ans, si l'on se reporte à l'année 331, date de sa consécration épiscopale, que Frumence exerçait son apostolat. A la même époque, saint Athanase était en fuite et se disposait, toutefois, à tenter une dernière démarche auprès de l'empereur, lorsqu'une copie de la lettre impériale tomba entre ses mains. Il se décida, après avoir lu cette lettre menaçante, à rester au loin et caché, mais à faire parvenir à l'empereur Constance une apologie de sa conduite, rédigée avec soin, et dans laquelle il intercalait le texte de la lettre impériale, ce qu'il n'eût pas fait, s'il avait douté de l'authenticité du document. L'intrépide adversaire d'Arius fait précéder la pièce capitale de quelques réflexions utiles à connaître, et non dénuées de *tout caractère historique*.

« Nous pensions, dit-il, à vous aller trouver et, au moment de notre hâte à nous mettre en route, voici que, pour la troisième fois, le bruit se répète qu'une lettre a été adressée aux princes d'Axoum pour qu'ils s'occupassent de faire partir de là Frumence, évêque de cette ville, et qu'ils me fissent chercher jusque parmi les contrées barbares, afin de m'envoyer dans ce qu'on appelle les *komentaria* des éparques; cette lettre les priait aussi d'obliger le peuple et le clergé à entrer en communion avec les ariens hérétiques; en cas de désobéissance, ces princes devaient les mettre à mort » (*Apol.*, t. I, n. 29, éd. des Bénédictins). Les *komentaria* étaient probablement des prisons spéciales où les éparques, c'est-à-dire les préfets, gardaient les prisonniers de marque. C'étaient peut-être encore des lieux d'internement.

Mais donnons le texte de la lettre, à cause de sa grande valeur historique. Athanase l'a placée, lui-même, immédiatement après les réflexions qu'on vient de lire, en disant : « Voici : j'apporte la lettre elle-même. »

« Constantius vainqueur, très grand, auguste, (salue) Aïzanas et Sazanas.

« La connaissance du Dieu suprême (Creittonos) est pour nous (l'objet) de notre pensée et de notre zèle le plus grand. Il faut, en effet, je le pense, que l'espèce humaine d'à présent se montre digne d'un égal souci dans les choses de ce genre, afin que les hommes conduisent leur vie jusqu'à l'espérance (finale), connaissant ce qu'il y a de mieux touchant la Divinité et ne diffèrent en rien dans la recherche de la justice et de la vérité. Vous jugeant dignes, alors, de la même bienvaillance que les Romains et vous faisant part des mêmes (mesures), nous ordonnons qu'un seul et commun dogme domine dans les Églises.

« Donc, expédiez l'évêque Frumentius, par la voie la plus courte, jusqu'en Égypte auprès du vénérable évêque Georgius et des autres (évêques) de l'Égypte qui sont les principaux maîtres pour l'ordination et pour le jugement de telles choses. Car vous savez, sans doute, et vous vous souvenez, à moins que vous ne cherchiez, d'une façon excessive, à être seuls à ignorer ce qui est su de tous, c'est-à-dire que Frumentius a été établi dans cette règle d'existence par Athanase, lequel, étant chargé de mille maux (crimes), n'a pu se libérer en rien des accusations portées justement contre lui, est tombé de son siège en conséquence, et promène partout sa vie errante, changeant de contrée, l'une après l'autre, comme si, par ce moyen, il prétendait prouver qu'il n'est pas un criminel.

« Si donc Frumentius obéit volontiers, dans l'intention de rendre compte de tout son ministère, il fera voir à tous, en se soumettant à la loi de l'Église, qu'il ne diffère en rien de la foi dominante : se laissant juger et fournissant la preuve de sa vie entière et produisant la raison de cela en présence de ceux qui jugent en semblables matières. Il sera aussi rétabli par ces juges, s'il doit paraître (être cru) réellement évêque selon la justice ; mais s'il hésite et s'il fuit le jugement, il sera clair, sans doute, que, guidé par les discours de ce scélérat d'Athanase, il a embrassé pareillement des sentiments impies touchant la Divinité, et qu'il est criminel comme celui-ci (Athanase) a été convaincu de l'être.

« Il y a même sujet de craindre qu'ayant traversé jusqu'à Axoum, il (Athanase) ne corrompe ceux de chez vous, à l'aide de discours séducteurs et impies, bouleversant non seulement les Églises, les troublant à fond, et blasphémant contre le Dieu suprême (*creittôn*, *optimus*); mais qu'il fournisse encore au populaire par ces choses l'occasion d'un renversement et d'une révolution complète.

« Mais nous savons que, s'il (Frumence) est bien informé, il recevra un grand secours, et utile à tous, de son entretien avec le très vénérable Georgius; quant aux autres (supérieurs) qui savent enseigner de telles choses exactement, il rencontrera (chez eux) le même entretien, et reconnaîtra l'exactitude de toutes ces matières ecclésiastiques.

« Que Dieu vous garde, ô frères très honorés! »

On nous pardonnera, sans doute, d'avoir sacrifié ici la langue française au désir de donner le mot à mot d'un texte grec de première importance.

Cette lettre de Constance, à laquelle on a reproché l'absence d'indications historiques (Drouin, *Listes royales d'Éthiopie*, Paris, 1882), nous en fournit deux ou trois des plus intéressantes. C'est d'abord le ton de l'empereur d'Orient à ces deux princes, empreint sans doute de respect et de confiance, mais surtout d'autorité. Si Constance, en effet, n'était pas une sorte de suzerain et de maître à l'égard des souverains axoumites, pourquoi se permettait-il de leur enjoindre d'envoyer l'évêque Frumence à l'évêque Georges d'Alexandrie afin d'être jugé sur sa conduite et sur sa doctrine[1]? Mais la mention de cet évêque Georges, substitué à Athanase sur le siège d'Alexandrie, n'est-elle pas une autre indication historique de première importance? Les historiens de l'Église des premiers siècles désignent, sous le nom de Georges ou de Grégoire, un prêtre arien, très appuyé à la cour de Constance, et qui prit, à deux reprises, la place d'Athanase, en 341 et 355, lorsque celui-ci, menacé dans sa liberté et sa vie,

1) Les Ptolémées d'Égypte avaient été des suzerains d'Axoum; les empereurs romains avaient hérité de leurs droits.

crut devoir s'enfuir et se cacher. La date de 356, assignée à la lettre impériale, indiquerait alors que cette missive aux princes d'Axoum était écrite peu après la seconde expulsion violente d'Athanase; car la vie errante dans les déserts de l'Afrique que Constance signale à l'attention d'Aïzanas et de Sazanas n'a été menée par Athanase qu'après 355. Constance alors étant seul maître de tout l'empire, l'évêque d'Alexandrie, condamné et pourchassé, ne pouvait trouver asile, comme autrefois, dans une ville de l'empire d'Occident.

Mais Frumence, de son côté, était donc devenu un personnage d'importance, pour que l'empereur, suzerain des deux frères, princes axoumites, le jugeât capable de susciter des troubles dans une partie de l'Éthiopie, par lui-même d'abord, et par l'hospitalité qu'il serait tenté d'accorder à Athanase, dont il tenait sa mission et sa consécration sacerdotale. Les longues et sanglantes querelles qui ont suivi le concile de Nicée, dans une partie du monde gréco-romain, sont ainsi attestées par un document impérial, non moins que le caractère vrai de deux anciens évêques, Athanase et Frumence, et les dangers qui les menacent, si le premier s'avise de vouloir reprendre son siège, et si le second ne se hâte de venir se soumettre à Georges, appelé aussi Grégoire.

Constance mourut vers 360 ou 361, et Julien, son successeur, rappela les évêques bannis. Il dut laisser par conséquent l'évêque Frumence fort tranquille dans son Église où son prédécesseur n'aurait pu l'atteindre qu'avec le secours des princes abyssins: or ceux-ci n'ont dû mettre aucun empressement à seconder les désirs de Constance, si l'on tient compte du silence de l'histoire à ce sujet. Il n'en demeure pas moins établi que, vers l'an 356, les princes ou roi d'Axoum étaient connus, dans le monde gréco-romain, comme s'intéressant aux choses de l'Église et qu'ils portaient les noms d'Aïzanas et de Sazanas. Et la preuve que la chancellerie de Constance était correcte dans les appellations données par elle à des princes semi-barbares, c'est que l'inscription lue et copiée par H. Salt, à Axoum, dès les premières années de ce siècle, commence ainsi :

Ἀειζάνας βασιλεὺς Ἀξουμίτων καὶ Ὁμηρίτων, καὶ τοῦ Ῥαείδαν καὶ

Ἀιθιώπων καὶ Σαβαείτων..... βασιλεὺς βασιλέων υἱος θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεος.... ἀπεστείλαμεν τοὺς ἡμέτερους ἀδελφοὺς Σαιαζάνα καὶ τὸν Ἀδήφαν πολεμήσαι etc. Suivent alors l'énumération des victoires remportées sur les Bogos ou Begas, le dénombrement des personnes et des troupeaux capturés ainsi que la mention des honneurs rendus à Mars, ancêtre de Aeïzanas.

Une réflexion s'impose ici, naturellement. Si Aeïzanas et son ou ses frères : Saïazanas et Adéphas étaient véritablement adorateurs de Mars, à l'époque où cette inscription fut gravée, il convient alors de mettre un certain intervalle entre ce monument et l'envoi de la lettre de Constance. Un des frères, Adéphas, avait déjà disparu et les termes de la lettre laissent supposer, pour ne rien dire de plus, que les princes abyssins avaient accepté de protéger le christianisme *et qu'ils avaient à cœur les mêmes soucis que Constance.* Toute difficulté disparaît si l'on admet que ces termes : *fils de Mars,* ne sont là qu'en manière de style officiel ou de protocole, auquel d'autres souverains que ceux d'Axoum, autrefois et aujourd'hui même, n'ont pas le courage ni l'intention de déroger.

Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, les Aeïzanas et Saïazanas de l'inscription lue et transcrite par Salt, prise en empreinte tout récemment par Th. Bent, étaient connus de l'empereur Constance, sous les mêmes noms ou peu s'en faut, d'Aïzanas et de Sazanas et tenus par lui comme chrétiens ou très protecteurs du christianisme. C'est chez ces princes que l'évêque Frumence avait acquis une situation importante, qu'il avait fondé une Église considérable, et c'est à eux que Constance s'adresse pour surveiller Athanase en fuite et renvoyer Frumence à Alexandrie. Si ce dernier avait été consacré prêtre et évêque par Athanase, vers l'an 331, et s'il avait inauguré sa mission dans le pays des Axoumites (le Tigré), vers l'an 332, il y avait donc vingt-cinq ans que le suffragant et l'ami d'Athanase exerçait son apostolat dans une contrée lointaine, soumise par lui à la juridiction ecclésiastique du métropolitain d'Alexandrie. Car, ne l'oublions pas : la lettre de Constance est bien de l'année 356. C'était le moment où ce prince, seul maître de l'empire, avait résolu de faire servir

son immense pouvoir à la victoire de l'arianisme qui lui semblait préférable à l'orthodoxie d'Athanase, d'Hilaire et des autres champions de la foi de Nicée. La soumission des chefs de l'arianisme à ses volontés politiques réalisait l'idée qu'il s'était faite du rôle de la religion dans l'État, et, très au fait de l'influence exercée par Athanase et Frumence, depuis les bouches du Nil jusqu'aux pays africains voisins de l'équateur, il avait résolu de les soumettre ou de les briser. C'est pourquoi, et afin de bien comprendre les instances de l'empereur auprès des princes axoumites, il est utile de se rappeler les dernières lignes du passage emprunté à Rufin et apporté ci-dessus :

« Qui (Frumentius) cum episcopus perrexisset ad Indiam, tanta ei data esse a Deo virtutum gratia dicitur, ut signa per eum apostolica fierent, et infinitus numerus barbarorum converteretur ad fidem. Ex quo in Indiæ partibus et *populi christianorum* et ecclesiæ factæ sunt, et sacerdotium cœpit. »

Le prosélytisme de Frumence avait produit des *peuples de chrétiens* et fondé, là, une puissante Église ; Constance le savait et avait entrepris de faire tourner cette action puissante au triomphe de l'arianisme. Les princes axoumites ne voulurent ou n'osèrent pas l'aider, et l'empereur manqua du temps nécessaire à l'achèvement de ses desseins, car il mourut en 361 et les quinze derniers mois de sa vie furent absorbés par sa lutte contre Julien, son successeur.

Nous sommes assurés, maintenant, que les princes d'Axoum se nommaient, chez les Gréco-Romains, Aïzanas et Saïzanas, à l'époque de la plus grande influence de Frumentius ou Frémonat, et que ces noms ont été écrits d'une façon presque identique par les scribes de Constance et par le sculpteur qui les a gravés sur la pierre d'Axoum dont Henri Salt nous a donné un fac-similé, dès le début de ce siècle (*Voyages*, vol. II et Atlas chez Dabo, quai des Grands-Augustins, Paris, 1816).

Connaissant donc les usages constamment suivis dans les familles princières de l'Abyssinie, on est en droit de se demander quels autres noms furent donnés à ces princes, puisque les listes royales, venues jusqu'à nous, ne nous présentent une ressemblance très imparfaite que dans le nom de Zana ou Ela-Zana,

fils d'Amda ou Amida, inscrit en partie sur la 1re et 2e inscription en géez apportées, pour la première fois, en Europe par Rüppell, vers 1833 ou 1834.

Mendez, Tellez, Ludolf et plusieurs autres, sans oublier les Abyssins eux-mêmes, ont cru fermement que les princes frères, Aïzanas et Saïzanas, portaient aussi le nom d'Abreha et d'Atsbeha. Ludolf et les historiens citent, couramment, la strophe liturgique qui accompagne la mention de ces deux princes, dont la fête est célébrée, le 4 octobre, dans le calendrier abyssin :

« Salutem Abrehæ et Atsbehæ qui sederunt in regno uno, mutuo se amantes, priscis hominibus, qui in præceptis legis mosaïcæ ambulabant. Ore eorum prædicatum fuit verbum Ev. Christi. »

Mais cette strophe et la tradition constante de l'Église abyssinienne ont paru insuffisantes en présence de la confusion des listes royales. C'est ainsi que, dans une de ces listes, appelée A par les critiques, Abreha et Atsbeha tiennent la 31e place et ne viennent qu'après Ela-San et Ela-Amida que nous retrouverons ci-après dans la seconde moitié du ve siècle; ce qui n'empêche pas les auteurs ou partisans de cette liste d'affirmer que le christianisme fut introduit et établi à Axoum, la 12e année d'Abreha et d'Atsbeha. Or, une autre liste, celle dite B, au lieu de compter 30 rois à partir de Bazen ou Bazena, contemporain du Christ, suivant la Chronique d'Axoum, assigne le 10e rang à Abreha et à Atsbeha, en renvoyant Ela-Amida et Tazena à la 15e et à la 16e place (Drouin, *Listes royales éthiopiennes*, *Revue archéol.*, Paris, Didier, 1882).

En présence de ces confusions et de ces incertitudes, les Bollandistes ont fait les réflexions suivantes : « Memorantur quidem in liturgiâ reges Abreha et Atsbeha qui ad finem sæculi quarti, aut in principio sæculi quinti, floruerunt, sed de iis nihil scitur. Immo eorum mentio in liturgiâ certo ex errore Æthiopum, fluxisse videtur. Cum enim ex testimonio Athanasii duo fratres regnasse, versus an. 356 in Æthiopiâ compertum esset, analystæ Æthiopii totam seriem regum subverterunt ut collocarent Abreha et Atsbeha ad tempus Aïzanæ et Saïazanæ » (Boll., ad diem

27 octobris.) Ces réflexions sont judicieuses : ai-je besoin de le faire remarquer? Nous aurons l'occasion de revenir sur l'époque probable de ces deux princes, lorsque nous traiterons du réveil du christianisme en Abyssinie, après le concile de Chalcédoine et vers le temps d'El-Amida et de Tazena ou El-Zana; mais, déjà il est facile d'entrevoir pourquoi certains savants modernes retardent jusqu'à Ela-San ou El-Amida l'établissement d'une véritable Église chrétienne dans l'Abyssinie du nord. D'un côté, en effet, ils n'ont pas retrouvé, dans les listes royales, les noms connus à la cour de Constance, et, de l'autre, ils ne peuvent assigner un caractère historique aux princes appelés Abreha et Atsbeha.

Pour ma part, je retiens les noms et les dates fournis par la lettre de Constance ; je m'en sers pour constater un permier établissement du christianisme, vers le milieu du IVe siècle, dans l'Abyssinie du nord ; je m'embarrasse moins de l'époque à laquelle ont vécu Abreha et Atsbeha, acceptés chez les Abyssins comme identiques aux deux frères connus à la cour de Constance, et je reporte vers l'époque de El-Amida et El-San ou Zana, c'est-à-dire vers l'année 480, un grand réveil religieux, comme une seconde conversion des Abyssins à la foi chrétienne; mais n'anticipons pas et traitons, maintenant, d'un point intermédiaire qui a son importance.

III

En même temps que l'évêque Frumence établissait le christianisme dans la partie nord de l'Abyssinie, l'empereur Constance, toujours désireux de favoriser l'arianisme ou de le restaurer dans les pays où il avait semblé fleurir avant les anathèmes du concile de Nicée, avait préparé une mission destinée au sud de l'Arabie et à l'Inde ultérieure, comme on disait alors. Cette mission eut lieu, selon les uns, à partir de 344, alors que régnait, chez les Homérites ou Himyarites, le prince Marthad, déjà chrétien ou simplement bienveillant à l'égard des idées chrétiennes. Selon d'autres, elle ne se fit qu'au temps de Wakia, fils

de Marthad (350-370) (Caussin de Perceval, *Hit. des Arabes*, p. 110-115, t. I). Cela se passait donc sous le règne des princes axoumites, auxquels écrivit l'empereur Constance et qui, d'après l'inscription grecque d'Axoum, lue et copiée par Salt, retrouvée et prise en empreinte récemment par l'Anglais Th. Bent, étaient les suzerains sinon les maîtres du pays des Homérites : « Aeïzanas, basileus Axumitôn kai Homéritôn. K. T. L. » C'est alors, dis-je, qu'une mission, conduite par un certain Théophile, évêque arien, était envoyée vers le pays du Yémen et au delà dans la direction des Indes.

Philostorge nous a conservé le souvenir des travaux de ce Théophile, surnommé Indicus chez les anciens. Nous n'avons plus, aujourd'hui, qu'une faible partie ou plutôt un bref résumé de son ouvrage, dû aux extraits faits par Photius du livre IIe de Philostorge, chapitre VI; mais Suidas nous a aussi laissé quelques pages intéressantes. Avec le secours de Photius, de Suidas et de quelques autres, Valois réussit à reconstituer, presque en entier, le récit de la mission de Théophile dans le sud de l'Arabie (Valois, édition des auteurs grecs de l'*Hist. ecclésiastique*, Paris, 1613). C'est de cet ouvrage, estimé de tous les critiques, que nous tirons le récit suivant :

« Fertur Constantium legatos misisse ad eos qui nunc Homeritæ, olim Sabæi, vocantur, eo concilio ut ad veram pietatem illos traduceret. Proinde magnificis muneribus et blandâ verborum persuasione regem illius gentis sibi conciliare statuit, atque ex eo statim opportunitatem nactus, religionis ibi semina spargere. Postulavit etiam ut Romanis illuc navigantibus et regionis incolis qui ad Christi fidem converti vellent ecclesias ædificare liceret. Dedit etiam legatis magnam vim pecuniæ quam ædificandis ecclesiis impenderent. Hujus porro legationis princeps erat Theophilus Indus. Qui olim quidem, Constantino imperium administrante, admodum juvenis obses », παρὰ τῶν Διβένων (Socotora) missus fuerat ad Romanos. Horum regio Dibous insula est. Incolæ vero ipsi quoque Indi cognominantur. Porro hunc Theophilum veram de Deo opinionem amplexum esse (l'arianisme), sed et monasticam vitam elegisse et ad gradum diaconi promotum esse, Eu-

sebio sacras ei manus imponente. Postea vero cum legationem hanc obeundam suscepisset, a suæ communionis hominibus episcopali dignitate eum ornatum esse.

« Ceterum Constantius, cum eam legationem magnificam et valde gratiosam esse vellet, 200 equos ex Cappadociâ generosissimos navibus impositos multaque alia dona, partim ad conciliandam admirationem, partim ad alliciendos animos misit. Theophilus igitur, cum ad Sabæos venisset, gentis principi persuadere conatus est ut Christum coleret et a gentilium errore recederet. Et Judæorum quidem solita fraus ac malitia in profundissimum silentium sese abdere coactæ sunt, cum Theophilus, admirandis operibus editis, fidem Christi invictam esse semel atque iterum ostendisset. Legatio vero felicem exitum sortita est, cum princeps gentis illius sincero animo ad veram pietatem transiisset, et tres ecclesias in eâ regione ædificasset.

« Ex illis autem ecclesiis, unam quidem in metropoli totius gentis quam Tapharam (Dhafar) vocant ædificavit. Aliam vero ecclesiam in eo loco in quo romanum erat emporium ad exteriorem Oceanum vergens. Vocatur autem hic locus Adene (Aden)... Tertiam denique ecclesiam in alterâ regionis parte exstruxit ubi Persicum est emporium celebre, in ostio maris Persici, quod inibi est situm. »

Philostorge a négligé de donner le nom de cette troisième ville qui devait s'appeler Hormos Persicos, le port Persique, et que nous retrouvons dans le vocable d'Ormuz, malgré la situation de cette ville sur la côte asiatique du Beloutchistan, point extrême que l'évêque Théophile semble avoir dépassé, comme le prouverait la suite du récit.

« At Theophilus, cum apud Homeritas singula prout poterat et prout temporis ratio sinebat, ordinasset et ecclesias dedicavisset, et ornamentis quibus poterat exornasset, ad insulam Dibous navigavit, atque ad alias Indiæ regiones perrexit multaque quæ apud illos non rite fiebant emendavit. Nam et lectiones Evangelii audiebant sedentes et alia quædam peragebant quibus divina lex repugnabat. Theophilus vero, cum singula apud eos, juxta sanctiorem ritum Deoque magis acceptum correxisset,

Ecclesiæ quoque dogma confirmavit : neque enim circa divini Numinis cultum ullâ egebant emendatione, *utpote qui ab ultimâ antiquitate* constantissime Filium alterius a Patre substantiæ profiterentur[1]. »

A cet endroit du récit de Philostorge, Photius (*Bibl. eccl.*, pars I, p. 22, édition de Rouen, 1635) s'exclame contre l'impiété arienne de l'auteur. Pour nous qui ne faisons pas de théologie et qui cherchons, avant tout, des points solides de repère, nous sommes bien aise de rencontrer ici la confirmation des anciennes traditions concernant les premières missions chrétiennes dans les pays de l'Inde brahmanique ou dans leur voisinage tout au moins. Il est évident que Philostorge, très disposé à vanter l'activité de Théophile, n'a trouvé presque rien à dire sur cette partie de ses travaux, et l'on comprend sans peine que les chrétiens formés dans ces pays à une époque antérieure étaient fort peu initiés aux débats christologiques qui amenèrent tant de désordres en plusieurs contrées de l'empire gréco-romain.

Philostorge reconduit son héros, comme on l'a vu, d'Ormuz à Dibou, qui est la moderne Socotora et la Dioscoride des géographes de l'antiquité : le nom de Dibou ou Divou étant une dénomination locale appliquée à cette grande île, à cause de la mauvaise réputation de ses habitants, pirates ou naufrageurs. C'est de là que Théophile « perrexit ad alias Indias », et que j'ai préféré le suivre dans la direction de l'est plutôt que dans une marche en arrière, soit vers la grande côte africaine, soit sur une rive quelconque de la mer Rouge, non loin du pays évangélisé par Frumence. Il est évident que, chez les Axoumites et les autres populations de l'Abyssinie plus au sud, les doctrines enseignées par Frumence sur la Trinité étaient celles-là même d'Athanase et que notre missionnaire, l'*Indien*, car on l'a surnommé Indicus, se serait mis sur les bras de grosses difficultés, tandis qu'au milieu des vieux chrétiens, voisins du golfe Persique, Théophile ne dut rien rencontrer qui ressemblât aux dé-

1) Cette dernière réflexion de Philostorge démontre bien qu'après ses travaux dans le sud de l'Arabie, ce n'est pas vers les contrées évangélisées par Frumence que l'évêque Théophile a promené son activité infatigable.

bats théologiques d'Alexandrie, de Nicée et de Constantinople. Il se contenta de « réformer quelques parties ritualistes et cérémonielles », sans avoir besoin de toucher au reste. Philostorge semble ignorer, d'ailleurs, que la contrée des Homérites ou des Sabéens, parmi lesquels Théophile a travaillé et fondé deux grandes Églises, celles de Dhafar et d'Aden, avait déjà reçu l'Évangile.

Les Bollandistes, qui paraissent avoir confondu deux princes homérites : Abd-Kelal et Harith (*Acta SS.*, 24 oct.) font remarquer encore, avec juste raison, que, dès le temps d'Abd-Kelal, c'est-à-dire, au IIIe siècle, ce prince, déjà chrétien, favorisait la cause de l'Évangile, ainsi que Schultens l'a noté chez les historiens arabes, Abulféda et Hamza (Schultens, *Imp. Ject.*, p. 33, éd. de Berlin). Caussin de Perceval affirme le même fait et cite Fresnel à son appui (Caussin, *o. c.*, t. I, p. 107). J'ai déjà signalé deux de ses successeurs, Marthad et Wakia, comme très bien disposés envers le christianisme ; or, c'est sous le règne de l'un ou de l'autre, en 345 ou 355, que Théophile aurait prêché le christianisme, au pays des Sabéens, Himyarites ou Homérites, dans l'intérieur, d'abord, où se trouvait la ville de Taphar ou Dhafar, et sur les côtes ensuite, comme le prouve la fondation d'une Église à Aden.

Mais le fait qu'Abd-Kelal, qui vécut au IIIe siècle, était déjà chrétien, me porte à admettre que l'Arabie entière avait entendu parler du Christ, longtemps avant le Tigré, dans l'Abyssinie du Nord, où Frumence ne rencontra aucun vestige du christianisme, si ce n'est parmi les commerçants étrangers, tandis que Théophile, malgré le silence de son historien, a dû rencontrer des princes parfaitement disposés et des groupes nombreux de chrétiens, datant pour le moins du règne d'Abd-Kelal, c'est-à-dire d'avant les grandes querelles théologiques.

Comment expliquer alors que le pays des Sabéens ou Homérites, uni par des relations de vasselage ou de commerce avec les Abyssins ou Éthiopiens d'Axoum, ait reçu l'Évangile et qu'un de ses princes ait professé le christianisme dès le IIIe siècle, sans que les Axoumites en aient éprouvé le moindre effet? La con-

duite très prudente de Frumence, au plus haut point de sa faveur et avant qu'Athanase l'eut créé évêque, nous prouve que les lois d'Axoum étaient défavorables aux étrangers et à leurs usages; que si les marchands grecs et romains évitaient de parler de leur foi, les Homérites devaient tenir la même ligne de conduite, et c'est ce qui explique comment, malgré les Églises fondées dans la Nubie ou dans l'Arabie, à partir des tout premiers siècles, l'Abyssinie était demeurée fermée à l'Évangile, jusque vers l'année 330.

Pour ne rien omettre des opinions d'autrefois sur les voyages et les prédications de Théophile l'Indien, je dois mentionner le sentiment de Photius sur un passage du livre IIe de Philostorge chap. VI : « Philostorge raconte, dit-il, que Théophile a prêché parmi les Indiens qui avaient déjà entendu l'apôtre Barthélemy; mais par Indiens, continue Photius, il faut entendre, ici, les Sabéens du pays de Saba en Arabie ; ce sont ces Sabéens qui, aujourd'hui, se nomment chez nous les Homérites. » Je crois que Photius a trop restreint le champ d'activité parcouru par Théophile; mais je constate que, vers le IXe siècle, on disait le pays des Homérites et non pas des Himyarites ; or, il est très probable que les Grecs entendaient les indigènes s'appeler ainsi, et l'on aurait mieux fait, peut-être, de maintenir l'ancienne prononciation.

Une autre difficulté surgit d'un passage de l'oraison funèbre, prononcée par saint Grégoire de Nysse en l'honneur de saint Athanase. Dans cet endroit, en effet, l'orateur appelle Théophile, non pas l'Indien, mais le Blemmyte; or, les Blemmyes étaient une peuplade très connue alors, habitant et vivant de rapines, entre l'île Méroë et les rivages de la mer Rouge, au-dessus et au-dessous du 20e degré de latitude nord. Les écrivains tant sacrés que profanes donnaient, il est vrai, le nom de l'Inde aussi bien à la Nubie et à l'Éthiopie supérieure qu'à la côte du Zing ou Zang et à la partie méridionale de l'Arabie. J'en ai fourni la preuve, en citant les témoignages tirés d'Eusèbe, de saint Jérôme, de Socrate, de Rufin, etc., mais il y a autre chose : le surnom de Blemmyte équivalait autrefois à celui de Bédouin, de pillard, et c'est ainsi

que saint Grégoire de Nysse désignait l'évêque arien, Théophile, qui voulait ravir et gâter le fruit des prédications apostoliques sur les deux bords de la mer Rouge [1].

M. Letronne est parti de ce passage de saint Grégoire pour supposer que l'île, appelée Dibou, doit s'entendre de la grande Dhalak et non pas de Socotora, anciennement Dioscoride. On sait, en effet, que l'archipel des îles Dhalak est un peu au-dessous des anciens Blemmyes ou Blemmytes.

La critique moderne n'a pas accepté l'interprétation de M. Letronne, et nous n'insisterons pas davantage sur un point d'ailleurs secondaire.

Ce qu'il faut constater avec soin, en prenant congé de Théophile l'Indien, c'était la difficulté extrême d'évangéliser les populations païennes, en dehors d'un certain cercle d'influence gréco-romaine. Caussin de Perceval affirme que des princes arabes ont connu le Christ et s'en sont fait honneur, tels qu'Amrou au Ier siècle, Abd-Kélal au IIIe, Marthad et Wakia au IVe (*o. c.*, passim); et l'on voit, en somme, à quoi se réduisaient les anciennes communautés chrétiennes chez les Arabes du sud, quand on a étudié avec soin les faits qui ont précédé ou suivi l'histoire de Nedjran [2] et de ses martyrs, aussi bien que le triomphe rapide de l'islam dans les mêmes contrées. J'ai montré aussi qu'avant Frumence, et malgré quelques tentatives auxquelles Ludolf a semblé croire (*Hist. de l'Éthiopie*, l. III, c. II), les plateaux abyssins étaient demeurés fermés à la prédication du christianisme. Cette difficulté extrême de convertir les populations du sud à l'Évangile, alors même que les princes se montraient tolérants ou bienveillants, explique comment des Églises fondées

1) Grégoire de Nysse s'élève, surtout, contre Théophile, parce que celui-ci, ardent arien, voulait démolir l'œuvre d'Athanase et de Frumence. L'orateur sacré se figurait, mais à tort, que Frumence avait évangélisé, après le Tigré, les côtes méridionales de l'Arabie et d'autres pays du sud.

2) On s'est demandé, souvent, par qui et comment le pays de Nedjran avait reçu la foi chrétienne près d'un siècle avant les persécutions de Dhu-Nawas : on avait oublié, probablement, l'évêque Théophile, les princes chrétiens du IIIe et du IVe siècle, ainsi que les relations fréquentes des Axoumites avec les Homérites.

depuis près d'un siècle, semblent avoir péri, au point que, chez les Axoumites, encore plus que chez les Homérites, la foi chrétienne avait presque succombé vers l'an 460-470, et qu'il a fallu pour rappeler à la vie les Églises fondées par Frumence et ses coopérateurs, un puissant réveil religieux, tel que celui qui s'est manifesté en Égypte, en Éthiopie et dans une partie de l'Arabie, quelque temps après le concile de Chalcédoine. Mais ce réveil doit faire précisément l'objet de la dernière partie de cette étude ; et c'est en examinant de près certains faits, certains noms et les documents fournis par Rüppell et Th. Bent, que nous pourrons comprendre quelque chose à l'histoire si obscure de l'Éthiopie chrétienne pendant plus d'un siècle, et à celle de ses rapports avec l'Arabie du sud.

IV

Le patriarche Mendez, ou plutôt B. Tellez, son abréviateur (*Hist. Eth.* l. I, c. XXXI et seq.), après avoir cité quelques noms de rois successeurs d'Abreha et d'Atsbeha — n'oublions pas ce qui a été dit sur la confusion de ces listes — s'arrête à l'époque d'Amiamida ou d'Alamida, devenu aussi El-Amida, El-Amda, et probablement El-Anda ou Anda tout court. Malgré ces diverses façons d'écrire un nom royal, l'accord semble fait, chez tous les historiens, par rapport au temps où vécut El-Amida. Le patriarche Mendez, très bien placé pour connaître et comparer les diverses chroniques et traditions, admet que ce prince régnait dans les années qui ont suivi le concile de Chalcédoine, tenu en 451. Car, c'est au temps d'El-Amida ou Alamida, qu'une foule de moines, partis de l'Égypte et peut-être de la Syrie, envahirent l'Abyssinie entière, et que neuf d'entre eux se fixèrent dans la province du nord, c'est-à-dire, dans le Tigré, à Axoum et à l'entour.

Cette immigration de moines, prédicateurs ardents, ainsi que les chroniques et les liturgies le racontent (liv. I de l'*Histoire* et des *Comment.* de Ludolf, c. II et III), avait donc eu lieu dans

les années qui suivirent le concile de Chalcédoine. Ils venaient de *Româ* ou *Roumia*, comme portent les vieux documents ; or, l'on sait que ce terme ainsi que celui d'Er-Roum, chez les historiens arabes, s'appliquent à l'empire romain tout entier. Les moines, venus de Rome, étaient probablement des moines égyptiens ou syriens, traqués par les orthodoxes vainqueurs.

Ces religieux, dévoués aux doctrines d'Eutychès et partisans zélés de Dioscore, envahirent la Nubie et l'Abyssinie et y implantèrent le monophysisme qui a duré jusqu'à nos jours.

Mais, ici, une question s'impose au sujet de l'état religieux de l'Abyssinie à l'époque où les sectateurs ardents d'Eutychès envahirent le pays, évangélisé par Frumence, plus d'un siècle auparavant.

Reprenons d'abord les faits, à partir de la lettre de Constance aux deux frères, princes d'Axoum. L'histoire des Églises et les chroniques abyssiniennes ne contiennent rien qui puisse faire connaître l'effet produit à Axoum par les prières impératives du fils de Constantin[1]. La résistance de l'Égypte aux tentatives ariennes bien qu'appuyées de haut montre combien grande a été l'action d'Athanase, dans cette partie de l'Église et de l'empire. Frumence était son homme dans les contrées baignées par le Nil Bleu, le Mareb et le Tacazzé. Les services qu'il avait rendus aux souverains de Tigré parlaient aussi haut, peut-être, que les ordres à peine déguisés de Constance dont les soldats, par bonheur, étaient bien loin et n'avaient jamais osé gravir les plateaux abyssins. On est en droit de croire que Frumence fut laissé en paix jusqu'à sa mort et que l'Église chrétienne, fondée par lui, continua sa vie tranquille et prospère jusque vers l'année 370 ou 380.

A cette époque, les princes amis de Frumence avaient dû disparaître. On sait d'ailleurs que les révolutions de palais ont été fréquentes à tous les moments de l'histoire des négus. Soit retour offensif du paganisme sabéen, soit réveil passager du mo-

1) Ce silence ne milite pas, positivement, en faveur de l'antiquité des chroniques et traditions d'Axoum.

saïsme dont on a retrouvé des traces si nombreuses dans l'histoire des Éthiopiens supérieurs, il est certain que les chroniques, liturgies, poésies sacrées de l'Abyssinie ne contiennent rien, de 380 à 480, qui fasse supposer la continuation d'une vie chrétienne et ecclésiastique, dans la contrée évangélisée par Frumence. Les conciles, tenus à Alexandrie et ailleurs, ne mentionnent jamais l'évêque ou le métropolitain d'Axoum ; aucun fait de persécution ou d'apostasie violente n'est signalé dans les annales du pays. Seuls, cinq ou six noms de métropolitains de fantaisie se trouvent inscrits sur des listes dont le vague et l'incertitude le disputent aux erreurs et aux remaniements des listes royales.

Les Bollandistes se croient donc autorisés à supposer une extinction à peu près complète du flambeau de l'Évangile dans les pays parcourus par Frumence (*Acta SS.*, 27 oct.), et Thomas Wright (*Early Christian.*) partage cette opinion. Les successeurs d'Athanase, Cyrille en particulier, n'auraient pas manqué de pourvoir aux besoins de l'Église abyssinienne, si les progrès des idées de Nestorius n'avaient absorbé l'activité de Cyrille, de même que la controverse origéniste à laquelle son oncle et prédécesseur, Théophile, se mêla si ardemment, fit oublier, pendant un demi-siècle et plus peut-être, les Églises fondées sur les bords du Tacazzé et sur les plateaux qui le dominent.

Il est donc permis de croire que le sabéïsme et le judaïsme profitèrent, chez les Axoumites, des longues distractions du patriarcat d'Alexandrie à l'égard des établissements de Frumence, et que l'état misérable des chrétiens d'Abyssinie dura jusqu'à l'époque du roi Andas ou Anda qui, chez les historiens orientaux, se confond probablement avec Amda ou Amida, comme je l'ai dit un peu plus haut.

C'est alors, et à l'occasion des guerres d'Amida avec les Homérites, que le roi des Axoumites reprit les relations anciennes avec les empereurs de Constantinople, avec les patriarches d'Alexandrie, et que Jean le Paramoniaire (concierge) fut envoyé vers Axoum, en qualité de métropolitain, ainsi que nous allons le dire.

J'apporte d'abord le résumé, fait par Jean d'Éphèse et plus tard par Jean Malala, des événements qui ont précédé les massacres de Nedjran et les victoires d'Elesbaas, me réservant le droit de signaler les erreurs et les confusions trop ordinaires aux historiens de cette époque.

« Il arriva, vers ce temps, que les rois de l'Inde furent en guerre l'un avec l'autre, puis avec un autre roi d'Hymiar nommé Dimioun. Le roi des Éthiopiens, nommé Aïdoug, fit vœu de se faire chrétien, s'il remportait la victoire sur son ennemi. Ayant vaincu et tué Dimioun, le roi Aïdoug demanda à Justinien un évêque et des prêtres. Un saint moine appelé Phirmounara (Paramonarius) leur fut accordé comme chef de la mission. Aïdoug reçut le baptême; une foule d'églises furent bâties à cette occasion » (Assemani, *Bibl. or.*, t. II).

Le roi vainqueur est nommé Aïdoug et Aïdog par Jean d'Éphèse ou d'Asie; Théophane l'appelle Adad, et Jean Malala écrit Andas. Pourquoi chercher alors au loin ce qui se trouve bien près? Henri Salt, qui avait déjà reconnu plusieurs lignes de l'inscription géez, copiée en 1833 par Rüppell dans sa totalité, n'hésite pas à ne faire qu'un seul personnage d'Andas et d'Amida. Je n'ai pas eu ce courage, dans mon étude sur les *Martyrs de Nedjran* (Leroux. Paris, 1893); j'avoue cependant que l'heureuse idée d'Henri Salt, confirmée aujourd'hui par les travaux de Rüppell et les empreintes de l'Anglais Th. Bent, simplifie grandement des difficultés qui jusqu'ici avaient semblé insurmontables.

Si le roi axoumite est Andas ou El-Amida, nous voici reportés vers 470 ou 480. A cette date, dominait chez les Homérites un certain Dimioun qu'on s'est donné tant de mal à confondre avec Dhu-Naas ou Nawas. L'empereur Justinien, mis ici en cause, ne régnait pas encore; était-il né seulement? c'est pourquoi les Bollandistes ont donné à choisir entre Justin et Anastase (*Acta SS.*, 24 oct., § 10). Je me décide pour Anastase qui fut empereur à partir de 490 et qui a pu, dès lors, avoir des rapports suivis avec El-Amida, père de Tazena, selon les uns, d'El-Zana, selon les autres, lequel fut l'oncle ou le père de Caleb-Elesbaas, vainqueur de Dhu-Nawas, dans les années 523 et suivantes.

Le réveil religieux, secondé par Jean le Paramoniaire et ses moines, serait donc résulté des victoires d'Amida sur les princes homérites révoltés de son entente avec Anastase l'empereur, avec Timothée et Pierre Mongus, qui furent patriarches d'Alexandrie dans les vingt dernières années du ve siècle. On sait combien les révoltes des *tobbas* homérites ont été fréquentes avant le règne de Caleb-Elesbaas (Drouin, *Listes royales*, p. 31, Paris, Didier, 1882).

C'est donc, en assignant à l'époque des rois El-Amida et El-Zana, successeurs et non prédécesseurs d'Aïzanas, contemporains d'Anastase et de Justin, le réveil du christianisme qui a frappé tous les auteurs, qu'on arrive à tirer parti des inscriptions du IVe et du ve siècle, au lieu de chercher à les diminuer les unes par les autres. Sans aller aussi loin que Sapeto, qui croyait devoir suppléer une ligne entière à la deuxième copie de Rüppell, qui est aujourd'hui la quatrième empreinte de Th. Bent, je constate, avec H. Müller (*Epigr. Denkm.*, Wien, 1894), une distance assez considérable entre les documents lapidaires écrits en sabéen et ceux écrits en géez : cette dernière langue paraît faite alors. Or, c'est du IVe au ve siècle, selon René Basset et d'autres critiques de valeur, que la traduction des saints Livres a paru en langue géez (René Basset, *Études éth.*, notes 13 et seq.).

Je n'ai pas eu besoin de m'appesantir sur l'éclat de la mission de Jean et des moines qui montèrent avec lui de l'Égypte si troublée à cette époque par les résistances des monophysites aux décrets du concile de Chalcédoine. Il fallait, surtout, revendiquer pour la fin du ve siècle, au temps probable d'El-Amida et d'El-Zana, la deuxième mission chrétienne qui se distingua de la première, en ce qu'elle établit l'Abyssinie, redevenue chrétienne, dans les doctrines d'Eutychès, tandis que la première avait fondé entre le Tacazzé et le Nil Bleu une Église orthodoxe dans le sens nicéen, très opposée à l'arianisme, mais pas autant que le monophysisme d'Eutychès et de Dioscore.

Ce qui est dit, chez différents auteurs, des rapports de Caleb-Elesbaas avec Justin ou Justinien, de sa conversion au christianisme et de l'envoi fait à ce prince par Timothée de Jean le Pa-

ramoniaire (Phirmounara en syriaque) doit se rapporter à Andas ou Anda, lequel fut le même que Amda ou El-Amida. Ce sont des événements de la fin du ve siècle qu'on a confondus avec d'autres du vi^e, c'est-à-dire, avec le règne de Caleb-Elesbaas, avec ses guerres et ses succès dans le pays des Homérites, à la suite des massacres de Nedjran. Les faits se comprennent mieux en distinguant les deux époques, en séparant Adad ou Anda de Caleb, et l'on conçoit mieux pourquoi Elesbaas, chrétien zélé, se constitue le vengeur de ses frères de Nedjran. Son zèle et son ardeur, parmi les hasards de la lutte et des combats, ne se comprendraient presque plus, s'il avait encore été païen ou juif, aux environs de l'année 523.

Les moines qui accompagnèrent l'évêque Jean étaient fort nombreux ; ils prêchèrent, selon le rapport des chroniques et des liturgies, dans toute l'Abyssinie, c'est-à-dire depuis les bords du Mareb jusqu'aux montagnes du Choa (Sas ou Sasou dans les inscriptions). Neuf d'entre eux travaillèrent, exclusivement, dans la province du Tigré, c'est-à-dire chez les Axoumites, et je donne plus loin les noms de trois ou quatre des plus célèbres. On croit encore, chez les Abyssins, que les ruines fameuses d'Yaha (Aua) sont celles d'un couvent bâti par Abba Afsi, l'un de ces neuf moines. Mais, déjà, H. Salt, Combes, Tamisier et Dillmann avaient revendiqué une origine plus haute, pour ces débris gigantesques (René Basset, *Études éth.*, note 37). Les empreintes prises par Th. Bent, à Yaha, ont permis à H. Müller d'affirmer, à la suite de l'éminent et regretté Dillmann, l'origine sabéenne de ces puissants vestiges. H. Müller ne croit pas exagérer, en soutenant que, rien que d'après deux ou trois des empreintes prises par Th. Bent, on peut revendiquer, pour la colonisation sabéenne, entre le Mareb et le Tacazzé, une ancienneté de mille ans avant l'ère vulgaire. — C'est ici le lieu de donner la deuxième inscription de Rüppell, quatrième de Bent, afin que le lecteur puisse juger en connaissance de cause.

BENT, IV, RÜPPELL, II

D'après la traduction de H. Müller (Vienne), 1894).

1re ligne, qui ne contient que deux lettres, L et Z, et que le P. Sapeto avait cru pouvoir suppléer de toutes pièces.

2e |*Eza*|*na, sohn des Ela Amida, vom stamme Halen, König von Aksum*, etc.

3e et 4e qui contiennent la suite du protocole connu.

5e *Er zog aus in der Kraft des* Herrn des Himmels, *der verliehen hat die Herrschaft über die Völker dem*

6e *dem sohne des Mahrem, der nicht besiegt wird vom Feinde.*

7e *In der Kraft* des Herrn der Welt *führte ich Krieg gegen die Nöbe...*

8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e lignes, où le détail est donné de la campagne contre les gens du Noba (Nubiens).

14e ..... *Da zog ich gegen sie zu Felde, erhob mich in der Kraft des* Herrn der Welt.

15e, 16e, 17e, 18e, 19e lignes, où sont énumérés les ravages et les prises exercés au nord du Tacazzé.

20e ... *und zerstörten die Bilder seiner Hauser* (Tempel). Le nom du Seigneur du monde, *des Herr der Welt*; en éthiopien, *Egzia beher*, est encore répété dans la ligne 34e; puis, c'est le Seigneur du ciel à la 38e et à la 39e. Dans celle-ci, le roi déclare qu'il a élevé un trône à ce Seigneur du ciel au confluent du Takazzé et du Séda; le roi s'explique à ce sujet comme il suit :

44e ...*und ich stellte einen Thron auf hier im Sadâ durch die Kraft*

45e des Herrn des Himmels, *da er mir geholfen hat und mein Reich nur gegeben hat, und der*

46e Herr des Himmels *kräftige mein Reich, und wie er heute für mich gesiegt hat möge er ruhmvoll für mich*

47e *siegen, wohin ich auch gehe, wie er heute für mich gesiegt hat, und ich will him danken* |*dem*|

48e |*Ba*|*ratz, durch Gerechtigkeit und Recht, indem ich nicht unterdrücken werde die Völker, und ich will stellen*

49e *diesen Thron, den ich errichtet habe, in den Schutz* des Herrn des Himmels, *der mich zum König gemacht, und der*

50e *Me*|*d*|*r, welche ihn trägt. Wenn jemand ihn ausreisst, und verdirbt, und zerstörst, so soll er und*

51e *sein Geschlecht ausgerettet und ausgerissen werden, aus seinem Orte heraus soll er ausgerottet werden, und ich habe aufgestellt diesen.*

52e *Thron in der Kraft* des Herrn des Himmels.

Les lettres et les syllabes comprises entre deux traits verticaux sont illisibles sur la pierre. C'est le professeur H. Müller qui les a intercalées. Il est vraiment dommage, pour Baratz en particulier, que la première syllabe *Ba* soit très douteuse. La fin

de la ligne précédente qui est la 47e, et que H. Müller termine par *dem*, comme s'il était assuré de L, signe du datif en géez, cette fin porte un signe qui peut être un L ou un A. Quant à la première lettre de la ligne 48e, elle m'a paru indéchiffrable dans l'empreinte prise par Bent. Il aurait peut-être fallu, pour corriger la transcription de Rüppell et la traduction de Sapeto, quelque chose de plus lisible et de plus décisif. On peut supposer, d'ailleurs, que certains caractères de cette deuxième inscription, copiée par Rüppell, en 1833, ont disparu n'importe comment. H. Müller, en examinant l'empreinte de l'Anglais Th. Bent, déclare que la première ligne et d'autres parties lui semblaient avoir été grattées (*Mon. épigr. de l'Abyssinie*, Bent, IV).

Il est certain que la copie de Rüppell porte encore, à la première ligne, trois caractères : Ts, L et S, et que Bent, dans son empreinte, n'a reproduit que L et Z. On voit combien ce document et les autres ont souffert des ravages du temps, ou de la légèreté et de la malice des hommes. Le Père Sapeto, pour autant, n'avait pas le droit de suppléer à la première ligne par une traduction de son cru, à laquelle se sont fiés les Bollandistes (*Acta SS.*, 27 octobre), bien qu'il eût été frappé, justement, du ton respectueux avec lequel l'auteur du monument parlait du « Seigneur du ciel et de celui de la terre ».

Si l'on se rappelle, alors, les guerres probables d'El-Amida (Amda, Anda) avec les tobbas de l'Yémen, ses vœux ou ses promesses, ses rapports avec l'empereur Anastase et les patriarches d'Alexandrie, on comprendra, sans peine, que ce prince avait subi l'influence religieuse de l'évêque Jean et celle de ses moines, dont plusieurs : Aragawi, Garama, Pantaleoun, ont acquis une renommée fabuleuse, dans l'Église abyssinienne. N'osant pas encore se dire chrétien, mais toujours fils de Mars comme ses prédécesseurs et esclave du protocole, il inscrivait avec respect le nom du *Seigneur de la terre* ou *du ciel* : cela seul nous suffirait pour soupçonner qu'un changement religieux s'effectuait ou s'était déjà effectué, dans les premières années du règne de ce prince.

Mais nous avons le droit et le devoir de faire plus que soup-

çonner ce changement ou cette restauration du christianisme, en Abyssinie, vers l'an 480 et plus tôt probablement, à la suite des troubles consécutifs au concile de Chalcédoine. Le silence, gardé depuis la fin du IVe siècle jusqu'à la dernière partie du Ve, n'existe plus en effet dans les liturgies et poésies sacrées de l'Église d'Abyssinie. Les rapports d'Axoum avec Alexandrie ne souffrent plus d'interruption. Les historiens ecclésiastiques ne cessent plus de mentionner ce qui a trait aux abunas, métropolitains d'Axoum et aux négus abyssiniens. C'est dire que le christianisme a été restauré, d'une façon définitive, dans la contrée évangélisée par Frumence ; et que, si la foi monophysite, après d'assez longues hésitations, y a remplacé la foi nicéenne, elle l'a dû principalement à l'influence des moines égyptiens et aux relations ecclésiastiques très étroites maintenues entre les négus, les abunas et le patriarcat jacobite d'Alexandrie.

Le lecteur sera peut-être bien aise de trouver ici un résumé rapide qui lui servira d'aide-mémoire, et le dispensera de faire lui-même un travail d'ensemble surles dates et les faits précédents.

I. C'est, d'abord, et en tenant compte des travaux de l'âge apostolique, dans le voisinage de l'Éthiopie abyssinienne, l'histoire documentée de l'arrivée de Frumentius chez les princes d'Axoum, de l'influence qu'il y acquiert, de son voyage à Alexandrie près de l'évêque Athanase, de son retour vers le Tigré et de ses travaux apostoliques, jusqu'à l'époque de la lettre de Constance adressée aux princes-frères en 356, lettre qui ne semble avoir interrompu en rien la mission et les succès de Frumentius, appelé aussi Frémonat et Abba Salama chez les Abyssins.

II. C'est ensuite, ou vers le même temps, la mission donnée par Constance à Théophile l'Indien (344 ou 354) de convertir les Indes à la foi arienne. J'ai dit ce qu'il fallait entendre par ce nom si vague et si étendu *des Indes*. Je n'ai rien omis, non plus, des travaux de l'infatigable Théophile et l'ai suivi assez loin dans l'est vers l'Indus, mais refusant, en vertu même du texte et des réflexions de Philostrate, de le ramener du golfe Persique dans la contrée où Frumence évangélisait les Abyssins.

III. J'ai dû apporter la plus grande attention au réveil religieux qui a signalé, chez les Abyssins, la fin du ve siècle, c'est-à-dire l'époque d'El-Amida, père d'El-Zan, prédécesseurs de Caleb-Elesbaas. Il m'a fallu signaler le dépérissement presque total de la foi chrétienne dans l'Église fondée par Frumence, dépérissement ou sommeil qui a duré un siècle pour le moins, de 380 à 480, et qui aura été le signal d'une reprise du judaïsme et du sabéïsme chez les anciens colons, partis de Sheba dans l'Arabie du sud. C'est sans doute à ce renouveau du culte sabéen du soleil et des astres qu'il faut attribuer la série de monuments en forme de pyramide ou d'obélisque que Th. Bent nous a rapportés dans ses cartons, et à la base desquels il a constamment trouvé des autels dédiés au soleil pour la plupart (H. Müller, *Epigr. Denkm.*, Vienne, 1894). J'ai omis, peut-être à tort, de traiter ce point, pour m'attacher, surtout, à la conciliation des auteurs touchant les noms et les dates probables des souverains de l'Abyssinie.

La deuxième inscription de Rüppel, quatrième de Th. Bent, traduite par H. Müller, m'a servi à montrer qu'à l'époque d'Anda ou d'Amida, vers la fin du ve siècle, on donnait au Dieu unique le nom qu'il porte encore chez les Abyssins, *Egzia Beher*.

Il m'a semblé devoir attribuer à Anda ou Amida des rapports avec les empereurs Anastase ou Justin, à la faveur desquels eut lieu l'envoi de l'évêque Jean, accompagné de plusieurs moines, après les victoires d'Amida sur les Homérites rebelles : victoires et luttes qu'il ne faut pas confondre avec les campagnes d'Elesbaas, dans la première moitié du vi^e siècle. J'avais donc, par là même, fixé les causes du réveil religieux de 470 à 480 et montré que la restauration de l'Église de Frumence avait été faite par Jean et ses moines dans un sens monophysite, pour mieux combattre, probablement, les doctrines ariennes dont le patriarche Dioscore affirmait que les Pères du concile de Chalcédoine avaient été plus ou moins infectés.

J. Deramey.

LA DERNIÈRE PUBLICATION DU Dr ALFRED JEREMIAS

SUR

L'ÉPOPÉE D'IZDUBAR

Izdubar-Nemrod. Eine altbabylonische Heldensage, nach den Keilschriftfragmenten dargestellt (Leipzig, 1891).

L'examen de la brochure du Dr Jeremias m'a causé une surprise très inattendue. A peine en eus-je parcouru les chapitres que je me sentis pris du désir de refaire, à frais nouveaux et pour mon compte personnel, l'étude des textes de l'épopée d'Izdubar.

Qu'on ne s'y trompe pas. Cet aveu contient peut-être un blâme; mais avant tout, le lecteur doit le considérer comme un très vif et très sincère éloge. Qu'ils sont rares en effet les livres qui ont le privilège de s'imposer aux méditations et d'exciter à de nouvelles et plus sérieuses investigations!

D'ailleurs, à défaut de tout autre mérite, il resterait au Dr Jeremias l'avantage d'avoir été l'un des rares vulgarisateurs de cette très antique et très merveilleuse épopée. Épopée merveilleuse en effet! Quatre mille années durant elle a fait l'enchantement des vieux peuples de la Babylonie. Et nous-mêmes, après avoir lu Homère et la Bible, nous épelons avec admiration ces mêmes chants : nous nous y plaisons comme l'on s'y plaisait lorsqu'ils retentissaient sur les rives de l'Euphrate, et à les lire nous éprouvons comme une vive sensation des origines, d'une humanité toute primitive et d'une simplicité de mœurs sans égale. Homère, lui-même, ne possède pas, au même degré, ce parfum d'origine.

Une telle épopée méritait les honneurs d'une étude menée patiemment : le volume du Dr Jeremias ne donne que l'impression d'un livre écrit en toute hâte et dont les chapitres ne seraient

qu'ébauchés. De l'âge du poème, de l'état religieux qu'il révèle des caractères du style poétique, c'est à peine si, comme par hasard, l'on en dit quelques mots. La traduction elle-même diffère assez peu de la traduction qu'ébauchait M. Smith en 1872 et, en plus d'un passage, elle n'accuse pas un progrès suffisant. Toutefois, et pour que la critique ne dépasse pas les justes limites, il faut confesser qu'une semblable étude ne va pas sans de graves difficultés et, qu'en plus d'une rencontre, il eût été téméraire de procéder par affirmations.

La première de ces difficultés et non la moins grave, c'est l'état de mutilation du texte. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le beau livre de M. Haupt pour se rendre compte des lacunes qu'offrent les tablettes du Nimrod-Epos.

De fait, si nous exceptons la sixième tablette, où sont racontées les amours d'Istar, et la onzième, qui contient le récit du Déluge, les chants du poème ne nous sont parvenus qu'à l'état de fragments.

Pour comble d'infortune, le premier chant est le plus mutilé des douze. Or chacun sait qu'en toute épopée le début est d'une haute importance. Là se trouve l'idée-mère qui sert de thème au poème entier; faute de ce point de départ, il est à peu près impossible d'en saisir le caractère véritable, d'établir, entre les chants qui suivent les intimes relations qui les lient avec ceux qui les précèdent et d'échapper au danger de faire de l'arbitraire dans le classement des tablettes et la reconstitution des poèmes.

Supprimez le premier chant de l'*Iliade* et vous verrez à combien d'incertitudes vous serez livrés, que d'hésitations vous éprouverez lorsqu'il vous faudra expliquer le grand courroux d'Achille contre Agamemnon.

Lors donc que l'on se trouve en face d'un texte aussi problématique, dont on ne lit qu'à grand'peine quelques mots isolés, le plus sage est de s'interdire toute hypothèse, toute comparaison hasardée.

Sur ce point le Dr Jeremias ne doit pas se sentir à l'abri de tout reproche. Par exemple, se croit-il vraiment autorisé à établir entre les mots du premier chant de l'épopée et le début du

livre des *Proverbes* une parfaite ressemblance ? (p. 14). Ne prête-il pas le flanc à la critique (VIe tablette, colon. IV, lig. 41) lorsqu'il s'autorise du simple signe « bat » pour conclure qu'il s'agit du cadavre de Humbaba ? Et que pourrait-il répondre à qui lui objecterait que ce signe loin de signifier le cadavre n'est en réalité que la terminale du verbe « iṣṣabat » ? L'objection lui paraîtra d'autant plus sérieuse qne le « bat » est précédé du signe « ṣab » très lisible en dépit de l'éraillure du texte.

En un mot, le Dr Jeremias n'a pas su éviter l'écueil des restitutions arbitraires.

Passons condamnation sur cette grave question de l'arbitraire : tout le monde en a fait, même dans le classement des tablettes. Ni M. Smith, ni M. Lenormant, ni M. Haupt, ni le Dr Jeremias, ni moi-même ne sommes d'accord sur la place que doivent occuper les douze tablettes de l'épopée. La difficulté ne sera tranchée que le jour où l'on aura découvert un exemplaire complet.

Il nous reste à formuler un reproche plus grave contre le travail du Dr Jeremias : c'est qu'il n'a fait qu'ébaucher les multiples problèmes que soulève cette épopée.

S'agit-il du nom d'Izḍubar précédé du signe divin ? Le Dr Jeremias se contente de dire ce qu'avaient déjà dit ses prédécesseurs :

« S'il n'existe pas d'exemple d'un nom d'homme précédé du signe divin nous sommes en présence d'une double hypothèse :

« 1° Ou Izḍubar est un dieu déchu et que l'épopée a réduit au rôle de simple héros (Siegfried chez les Germains) ;

« 2° Ou c'est un héros, élevé par la légende au rang des dieux. »

Le Dr Jeremias ne semble avoir aucune opinion personnelle sur ce point.

Pour mon compte, j'incline fortement pour la seconde de ces hypothèses. Les derniers versets de notre épopée semblent l'autoriser : à l'attouchement de la divinité, le héros reçoit communication de l'immortalité comme Hasisadra (Ṣît-Napistim). En second lieu les détails que les douze tabettes de l'épopée nous fournissent sur Izḍubar nous le montrent sous des traits purement humains. Il a régné à Erech ; en a chassé les Élamites ; tué

Humbaba; refusé la main de la veuve du roi, Istar; s'est emparé du trône et a eu un règne glorieux.

Enfin si l'inscription qui figurait sur le socle de la statue de Sargon l'Ancien (II R. 47) permet de conjecturer que la légende ayant fait son œuvre, il passa du rang des héros au rang des dieux, qui nous empêche de croire que le même travail de transformation s'opéra en faveur d'Izḍubar?

Quant au nom toujours problématique du héros du poème (Izḍubar, d'après la lecture phonétique des signes qui le composent), le Dr Jeremias se borne à rééditer les hypothèses de MM. Smith, Fox Talbot, Lenormant, Sayce et Oppert. Cette partie de son travail n'a d'autre mérite que celui d'une compilation consciencieuse. Toutefois je ne comprends pas l'hostilité qu'il montre contre la découverte de M. Pinches. Sur un fragment coté « 82-5-22, 915 obv. 4 » le remarquable et très aimable conservateur du Musée Britannique a trouvé en face du nom : « ilu Izḍubar » les mots : « ilu Gilgameš ». Cette trouvaille connue; à la même heure, par une coïncidence qui semble étonnante, MM. Oppert et Sayce faisaient ressortir la ressemblance de Gilgameš avec le Gilgamos dont Élien raconte l'histoire au XIIe livre de son *Histoire des animaux*.

Pour le dire en passant, cette coïncidence se peut expliquer par le seul fait que MM. Oppert et Sayce, guidés par la similitude des noms, ont le même jour consulté le même dictionnaire sur le mot Gilgamos. Du reste ces deux illustres assyriologues sont trop riches par eux-mêmes pour être accessibles à la vulgaire tentation de piller leurs confrères.

Pour je ne sais quelle raison le Dr Jeremias conteste la valeur de la lecture de Gilgameš. Le signe « meš », n'est, pour lui, que le signe du pluriel. Ce n'est pas, j'imagine, comme je l'ai entendu affirmer en pleine réunion de la Société asiatique, que ce signe ne se lit jamais « meš ». Il suffirait de citer le mot : « mešrit ».

Donc, s'il en fallait croire le Dr Jeremias, Izḍubar serait le dieu des Gilga. Pour appuyer sa thèse, l'auteur aurait dû commencer par nous dire ce que sont les Gilga. Sur ce point, comme sur tant d'autres, il garde le prudent silence de Conrart. Comme

je l'ai déjà dit, ce silence nous est une preuve nouvelle de la hâte avec laquelle son livre a été composé.

Lorsque, commentant la Bible, Lowth, Michaëlis, Herder, se trouvèrent en face d'un texte poétique, ils sentirent l'obligation de se faire une opinion sur le caractère et la nature de la poésie sacrée (*De sacra poesi Hebræorum*).

Qui dira au prix de quelles longues veilles ils composèrent laborieusement chacun des chapitres de leurs admirables livres ! Ces livres sont lourds et de lecture difficile ! je le sais. Mais quelle patience dans les recherches, quelle conscience dans les citations, quelle bonne foi et quelle autorité dans les affirmations !

Le Dr Jeremias s'est trouvé en face de la même question. Que dis-je ? La poésie de l'épopée d'Izḍubar offre mille fois plus d'intérêt que la poésie des livres hébraïques.

Elle date d'une époque où nul poète hébreu n'avait encore murmuré aucun des chants sublimes qui jetaient Lowth dans l'extase. — Ne fût-ce que par droit d'antiquité la poésie babylonienne peut revendiquer l'honneur d'avoir servi de règle et de modèle à la poésie des Hébreux. Désormais quiconque voudra traiter des règles de la poésie hébraïque ne le fera avec autorité qu'à la condition d'avoir étudié ces mêmes règles dans l'épopée d'Izḍubar.

Du reste, l'attention du Dr Jeremias devait être mise en éveil par les travaux d'éminents assyriologues anglais.

Écoutez l'un d'eux :

« There is something extremely beautiful in this primitive lamentation over the body of a dead warrior and friend. We may see, in the description drawn here of the utter helplessness of the cold dead body, somewhat the same feeling that prompted David to say : « How are the mighty fallen ! » The lack of power to use the bow or staff, and above all the « derision by the captives » ; which, again, may be compared with the anxiety of David to keep the death of Saul and Jonathan from the ears of the Philistines « lest the uncircumcised triumph » (Boscawen).

Sans aller aussi loin que M. Boscawen dans l'admiration et

sans avoir la prétention de dire si les lamentations d'Izḍubar sur le corps de son ami l'emportent sur les lamentations de David sur Jonathas et Saül, — j'ai cependant le droit de penser et de dire que je trouve absolument insuffisante la seule phrase que le Dr Jeremias consacre à la poésie de l'épopée d'Izḍubar :

« Von der einfachen, ungekünstelten Erzählung, dichterisch gefärbt durch Refrains and durch *parallelismus membrorum* steigert sich die Dichtungsform bis zum Hymnenton. Auf einzelnen Fragmenten ist die Kunstform durch Stichenverteilung äusserlich gehoben. »

Que le Dr Jeremias me le pardonne et ne voie dans les lignes suivantes qu'une nouvelle preuve de l'attention prêtée à son travail !

Mais je ne saurais le taire : j'ai éprouvé une véritable déception à voir traiter si légèrement une question qui me semble mériter les honneurs d'une enquête minutieuse, je veux dire : la date de la composition du poème d'Izḍubar.

Ne s'agît-il que de pure curiosité littéraire, — de décider si ce poème merveilleux n'est que le contemporain de la littérature hébraïque, ou s'il faisait partie des trésors de l'antique littérature dont Sargon l'Ancien, avec un soin jaloux et près de 4000 ans avant J.-C., recueillait les débris dans sa magnifique bibliothèque d'Agadé, — cela seul suffisait à justifier tous les efforts.

Mais ce poème fait naître en nos esprits des soucis qui vont bien au delà des préoccupations d'un problème de pure littérature.

Il forme l'un des chapitres les plus intéressants de la très grave et très obscure histoire des religions du bassin de l'Euphrate.

Qu'il me suffise de rappeler ce détail : le XIe chant contient un récit du Déluge identique, sauf quelques nuances, au récit du Déluge de la *Genèse*. Chacun sait, et M. Jeremias ne l'ignore pas, à combien de polémiques ardentes cette similitude des deux récits a donné naissance.

Or savez-vous combien de lignes notre auteur a consacrées à cette grave question? Sept au plus ; et les voici :

« Wir wissen nicht einmal, ob die Tafelschreiber Assurbanipal's schriftliche babylonische Originale vor sich gehabt haben..... jedenfalss haben sie seit Jahrhunderten fortgepflanzte Rhapsodien niedergeschrieben » (p. 13).

On n'est pas plus prudent! Cependant voyez comme les membres de cette phrase jurent de se voir accouplés! « Nous ne savons pas du tout si les scribes d'Assurbanipal ont eu sous les yeux les originaux babyloniens..... toutefois, ils ont mis par écrit d'antiques rhapsodies que l'on possédait depuis des siècles. » Lisez : « Le poème d'Izḍubar était rédigé depuis des siècles. »

M. Jeremias en conviendra, lui-même, il y avait plus et mieux à dire sur ce grave sujet. Est-ce qu'il a été pris de vertige à la pensée qu'il lui faudrait s'enfoncer dans les profondeurs d'un passé sans limites? Mais il sait mieux que personne que si loin que nous soyons allés nous n'avons pas fait le moindre pas sans nous appuyer sur des documents indiscutables, comme le texte de Nabonid. V R., pl. 64, lig. 57.

Est-ce qu'il a craint de se trouver tout à coup en face du fantôme sumérien?

Toujours est-il que, pour assigner au poème une date très reculée, les arguments, et des arguments sans réplique, ne lui auraient pas fait défaut.

I. Il pouvait appeler en témoignage les cylindres babyloniens. Il suffisait d'en citer un seul; celui de Bingani-sar-iris (le puissant l'a sacré roi)[1].

Que représente ce cylindre? La lutte d'Izḍubar contre le taureau divin qu'Anum, à la prière d'Istar méprisée, avait envoyé contre le héros d'Erech. Or cette lutte se trouve racontée dans l'un des chants du poème; donc le poème existait à l'époque où fut gravé le cylindre. D'un autre côté, ce cylindre est antérieur à Sargon l'Ancien, ainsi que l'a démontré M. Oppert[2]; il faut donc

1) *Collection de Clercq*, pl. V; Ménant, *Glyptiq.*, t. II, p. 79; Quentin, *Note sur un cylindre babylonien* (*Journal asiatique*), 1888.

2) *La plus ancienne inscription sémitique jusqu'ici connue*. Paris, Ernest Leroux, 1894.

de toute nécessité conclure que le poème a été composé plus de 4000 ans avant J.-C.

II. Le zodiaque et les noms des mois nous fournissent un argument de non moindre valeur et qui nous reporte à la même antiquité.

Il n'est pas de lecteurs qui ne sache ce que l'on entend par signes du zodiaque.

M. Dezobry, dont le *Dictionnaire* aurait grand besoin d'être rajeuni sur tous les points relatifs à la Chaldée et à l'Assyrie, m'apprend à l'article *Zodiaque* : « que les noms des signes, tirés du règne animal, ont fait donner à cette zone le nom de zodiaque, du grec *zodion,* diminutif de *zoon*, animal.

J'entends bien; j'admets l'étymologie proposée[1]; ce qui est déjà plus grave, je n'objecte pas que la Flèche et le Verseau me semblent difficiles à ranger au nombre des animaux; cependant je m'incline devant cette affirmation : les noms des signes du zodiaque sont empruntés au règne animal.

Ce qui m'importe, c'est d'avoir l'explication d'un fait si étrange.

Ces noms sont-ils enfants du pur hasard, fruits d'une imagination bizarre?

Pareille théorie n'a pu être soutenue que par des auteurs absolument ignorants des qualités de netteté, de précision, de savoir qui sont l'apanage de l'esprit chaldéen.

L'étude des textes religieux nous conduit sur le solide terrain de l'histoire documentée et nous permet de donner à ce problème sa solution scientifique. Cette solution peut se formuler ainsi : Les inventeurs du zodiaque n'ont cherché la plupart de leurs signes, dans le règne animal, que parce qu'ils vivaient sous l'empire des idées religieuses totémistiques. Cette période, durant laquelle on n'adorait les dieux que sous forme animale, nous rapporte à ces âges lointains où les idées sémitiques ne dominaient pas encore dans la Chaldée[2].

1) Sur les 12 ζωδια ou 12 parties de l'écliptique, voir Diod. de Sicile, liv. II, 30, p. 171.

2) « The zodiacal circle may therefore have been invented nearly a thousand

La nature des signes du zodiaque fournissaient donc à M. Jeremias un nouvel argument en faveur de l'antiquité reculée du poème d'Izḍubar.

La constitution du zodiaque nous en fournit un troisième d'un caractère plus frappant et d'une valeur scientifique absolument incontestable.

Le fait qui sert de base aux inventeurs du zodiaque est celui-ci : à l'équinoxe du printemps, le signe du Taureau, c'est-à-dire les étoiles qui forment la constellation du Taureau, se trouvaient à l'état héliaque. Pour être plus clair, j'empurnte le langage ordinaire et je dis : Le zodiaque fut composé à une date où le soleil se trouvait, à l'équinoxe du printemps, dans la constellation du Taureau.

Or pareil fait n'a pu se produire qu'entre 4200 avant J.-C. et 2150. En l'an 2150 le soleil se trouvait, au moment de l'équinoxe du printemps, non plus dans le signe du Taureau, mais dans le signe du Bélier. Au IIe siècle avant J.-C. le point équinoxial du printemps s'est déplacé de tout un signe. On dit encore vulgairement que le soleil, au printemps, se trouve dans le signe du Bélier; en réalité il se trouve dans le signe des Poissons.

Au temps d'Hipparque, 130 avant J.-C., le soleil entrait dans la constellation de la Balance, à l'équinoxe d'automne. Aujourd'hui le signe de la Balance est à 30° du signe équinoxial du printemps. Ces phénomènes sont le résultat de la précession des équinoxes, c'est-à-dire de l'accroissement uniforme du 52″ 2 par an, dans les longitudes astronomiques des étoiles.

De tout ce qui précède il résulte ce fait, qu'il fallait mettre en lumière, que le zodiaque a été composé plus de 4000 ans avant J.-C.

Or entre les signes de ce zodiaque et les douze chants des poèmes d'Izḍubar il existe des relations intimes, incontestables. M. Lenormant l'avait déjà signalé dans le premier volume de ses *Origines de l'histoire*.

years before Sargon of Accad was born; and that it was invented at an early epoch is demonstrated by its close connection with the Accadian calendar » (Sayce, *Hibbert Lect.*, p. 398).

Évoquez tour à tour les douze signes du zodiaque et devant chacun deux demandez-vous : Pourquoi ce signe plutôt que tel autre? — Et vous vous trouverez en face du vide. Car ce n'est pas répondre que d'attribuer au pur caprice le choix de ces signes. Les procédés de l'esprit humain n'étaient pas autres, chez les vieux Chaldéens, qu'ils ne sont aujourd'hui; pour eux comme pour nous l'imagination avait ses limites; même, à l'heure de ses plus grandes audaces elle réclamait, comme point d'appui, quelque apparence de raison; comme thème, quelque fait positif. Enfin pour les Chaldéens comme pour nous-mêmes, avoir de l'imagination et divaguer n'ont jamais été synonymes.

Et maintenant faites la contre-épreuve. Admettez que les douze signes du zodiaque sont dans une intime connexion avec les douze chants du poème et vous verrez comme tout s'illumine !

Le signe du Taureau vous remet en mémoire le taureau divin qui joue un si grand rôle dans notre poème. Cette explication du premier signe du zodiaque ne donne pas seulement satisfaction à l'esprit, qui cherche la raison de toutes choses; mais elle projette ses lueurs bien au delà de l'âge où fut composé le zodiaque.

Dans des temps plus rapprochés, alors que par suite d'un progrès considérable dans l'évolution religieuse, les vieux Chaldéens en vinrent à substituer les formes humaines aux formes animales, — nous nous demandions : Pourquoi le dieu Marduk, — représenté d'abord sous la forme de taureau, — plus tard sous les traits d'un jeune homme, portait une coiffure surmontée de cornes? Agu-kak-rime se fait gloire d'avoir mis sur la tête de Marduk une coiffure ornée de cornes « cornes de souveraineté, dit-il, insigne de divinité »[1].

Le problème n'existe plus. Grâce au poème d'Izḍubar, dont le taureau divin est devenu le premier signe du zodiaque, c'est-à-dire de l'équinoxe du printemps, il n'est pas besoin de longues explications pour que nous comprenions pourquoi Marduk, symbole du soleil du printemps, a, comme attribut, les cornes du taureau.

Ainsi en va-t-il de chacun des autres signes. Le signe opposé

1) V Raw., pl. 33, col. II, lig. 50-55.

au signe du Taureau est le Scorpion. Tout de même que le signe du Taureau marque le commencement du printemps et du réveil de la nature, le signe du Scorpion coïncide avec l'équinoxe d'automne, indique l'entrée du soleil dans la région de l'hiver.

Qui a déterminé le choix d'un signe aussi étrange et quelles relations peuvent bien exister entre le soleil d'automne et le Scorpion?

Je défie que l'on donne à ce problème une réponse satisfaisante.

Toute difficulté disparaît avec ce fil d'Ariane qui est le poème d'Izḍubar. Écoutez ce chant neuvième, relatif aux hommes-scorpions.

Izḍubar a vu périr son compagnon Eabani ; il a versé sur son cadavre toutes les larmes de son corps, il a tiré de son âme des cris de douleur que l'on a comparés, non sans quelque raison, aux cris que la mort de Jonathas arrachait à David, dans son chant de l'arc. Lui-même, victime des vengeances d'Istar, sent les atteintes d'un mal redoutable : « J'ai peur de la mort, je ne veux pas mourir comme Eabani ! »

Pour échapper à tant d'angoisses, l'idée lui vient de recourir aux conseils de Ṣît-Napistim, fils de Kidin-Marduk, devenu immortel. Il se met en route. La nuit le surprend en un lieu désert, plein des rugissements des lions. Dans sa détresse il se recommande au dieu Sin, puis tombe dans un lourd sommeil traversé de songes. Les dieux, semble-t-il, lui ont révélé le chemin qu'il doit suivre. A son réveil il saisit, d'une main, sa redoutable hache, de l'autre, il tire son glaive du fourreau et se remet en marche. — Le voici au pied du mont Mašu, mont d'aspect effrayant, qui s'étend depuis la digue du ciel jusqu'aux profondeurs de l'Aralu. Une porte immense donne accès sur ce mont ; mais cette porte a pour gardiens des hommes-scorpions. La vue de ces monstres le jette en d'étranges terreurs, etc.

Ce neuvième chant du poème n'explique-t-il pas, mieux que ne l'ont fait toutes les imaginations des commentateurs, pourquoi le neuvième signe du zodiaque est le signe du Scorpion?

Je ne veux pas pousser la démonstration jusqu'en ses dernières limites et donner une explication de chacun des signes ; cepen-

dant je prie le lecteur de me permettre un dernier essai à propos du signe du Verseau. Sur un cylindre babylonien[1] le signe du Verseau est représenté sous la figure d'un vieillard barbu et drapé des pieds à la tête dans un ample costume d'hiver. Le plus ordinairement le signe du Verseau est un vase d'où s'échappent deux flots, images, peut-être, du Tigre et de l'Euphrate.

Signe étrange, dont le caractère a frappé plus d'un écrivain, mais dont personne n'a pu rendre raison! « A symbol indigenous to the country and certainly not transplanted or adopted from any other country into celestial constellations,..... one of the earliest effusions of a primaeval poetry and science united [2]. »

Signe qui nous est un témoignage des effusions d'une poésie primordiale et de l'antique science des Chaldéens!

C'est ce que l'on a dit de plus raisonnable jusqu'à ce jour sur le signe du Verseau. Mais vous chercheriez en vain dans ces lignes d'Ainsworth les motifs qui ont poussé les créateurs du zodiaque à figurer le onzième signe sous forme de Verseau.

C'est encore le poème d'Izḍubar qui nous donnera la clef de cette énigme.

Après avoir surmonté les mille difficultés de son laborieux et interminable voyage, « après avoir été ballotté sur un vaisseau mal lesté », Isḍubar se trouve en face de Ṣît-Napistim (Hadrahasis) et lui demande le secret de son immortalité. La réponse est le récit du Déluge, récit dont la ressemblance avec le récit de la *Genèse* a donné lieu à tant de controverses!

Il me suffit d'avoir indiqué le sujet du onzième chant du poème pour que l'on saisisse, sans plus ample explication, les relations étroites, naturelles, qui existent entre ce récit et le signe du onzième mois : le Verseau. Les réserves du Dr Jeremias ne sauraient diminuer la valeur des relations entre le zodiaque et le poème[1] :

« In Wirklichkeit kann eine Verbindung des Epos mit den zwölf Zeichen der Tierkreises nur mit aller Reserve behauptet werden » (p. 68).

1) Voir *Sabæan Researches*, par John Landseer.
2) Answorth, *Euphrates Expedition*, t. II, p. 265.

Je conclus en quelques mots : le zodiaque n'a pu être inventé qu'à l'époque où le signe du Taureau indiquait l'équinoxe du printemps. Entre ce zodiaque et le poème d'Izḍubar il y a d'étroites relations ; donc le poème est contemporain, à tout le moins, du zodiaque ; donc il est antérieur à l'époque de Sargon l'Ancien.

On pourrait faire cette objection : Le poème n'a-t-il pas été composé postérieurement au zodiaque et avec l'intention d'expliquer la raison d'être des signes choisis ?

Je réponds tout d'abord que cette objection nous laisserait en face de la difficulté d'expliquer le choix des signes du zodiaque.

Quoi qu'il en soit, l'antiquité du poème n'en resterait pas moins acquise. Ce poème n'a pu être adapté qu'à un zodiaque dont le premier signe est le Taureau ; — le neuvième, le Scorpion ; — le onzième, le Verseau. Nous voici toujours en face de la date de 4000 ans avant J.-C.

Du reste, cette objection perd son apparente valeur si nous consultons le calendrier des Chaldéens. De l'avis de tous, le calendrier dépasse, en antiquité, le zodiaque lui-même. Les noms de chacun des mois est emprunté à la langue non sémitique.

Or, cet antique calendrier suppose, plus impérieusement encore que le zodiaque, l'existence du poème d'Isḍubar.

Il me paraissait difficile, dans les pages précédentes, d'expliquer, sans le poème d'Isḍubar, l'origine des signes du zodiaque ; mais je défie que, sans ce poème, l'on me donne une explication plausible des noms des mois. Qu'on épilogue tant que l'on voudra, on ne dira jamais pourquoi tel mois s'appelle le « mois du Taureau favorable » ; tel autre, le sixième, « le Message d'Istar » ; le onzième, « le mois de la Malédiction de la pluie ».

De quelque côté que l'on se retourne, il faut accorder à notre poème une antiquité de plus de 4000 ans avant J.-C.

Plus on étudie le poème en lui-même et plus on découvre de traces de sa haute antiquité. Si je n'étais retenu par la crainte d'allonger cet article, je signalerais les arguments qu'il était facile d'emprunter : soit aux données très anciennes de la géographie de ce poème ; soit à la mention de rois antiques inno-

més depuis, comme Etana; soit enfin et surtout à l'état religieux que révèle notre poème.

Les grands dieux y sont nommés, dit-on ; ils y figurent déjà hiérarchisés, comme aux derniers temps !

Je veux bien le reconnaître; encore faut-il que l'on avoue que que cette hiérarchisation varie avec chaque roi, — et que ni le dieu Sin, ni Nusku ne figurent dans la tablette du Déluge. Comme dernier tempérament, je veux encore que l'on avoue, avec M. Sayce, qu'il y avait beau temps que cette hiérarchisation avait été élaborée, dans les écoles sacerdotales, lorsque le Sémite Sargon l'Ancien régnait en Accad.

Ces réserves acceptées, je veux bien reconnaître que nous avons les mêmes noms ou à peu près et rangés dans un ordre peu différent.

Une pareille constatation n'a rien qui puisse porter atteinte à l'antiquité du poème. Assurbanipal nomme les douze grands dieux : c'est affaire de protocole ; en réalité il n'a de dévotion réelle, effective, que pour la déesse Istar : des autres dieux il n'a cure, exception faite du dieu national Assur.

Autant en dirai-je d'Assur-naṣir-habal ! Il n'a de culte que pour le dieu Ninip ; il consacre les dix-sept premières lignes de son inscription à l'énumération des titres de son dieu préféré. Quant aux autres, il se contente de les nommer, sans épithètes ni dévotion.

Donc, une sèche liste des noms des dieux est par elle-même de peu d'importance et ne saurait fournir le moindre argument pour fixer la date d'un document.

Le culte que l'on rend à ces dieux, les mœurs qu'on leur prête, l'attitude qu'on leur donne, le rôle qu'on leur fait jouer : voilà qui nous met en mesure de dire à quelle phase de l'évolution religieuse nous devons nous reporter.

Or, entre les dieux nommés par Assurbanipal et les mêmes dieux également nommés dans les douze chants du poème il y a tout un monde. Que les mœurs, que les rôles, que les attitudes se ressemblent peu !

Solennels jusqu'à la roideur, dans les textes d'Assurbanipal,

immobilisés dans leur dignité et relégués au plus haut des cieux' sans influence sur les destinées des peuples et des rois, désintéressés des choses humaines, ces grands dieux n'ont plus le moindre trait de ressemblance avec les dieux du poème. Comme ils sont humains ces dieux qui s'interpellent à la façon des héros d'Homère, qui se passionnent pour les destinées de l'humanité! tel ce dieu Ea, qui désapprouve la décision des autres dieux réunis en conseil à Surippak; qui, la nuit, trahit le secret de ses collègues et révèle à Adrahasis la catastrophe du Déluge. Telle encore la déesse Istar, qui s'éprend d'amour pour Izḍubar, lui demande sa main et, dans sa colère d'être refusée, se venge comme se vengent les femmes.

Écoutez les cris de rage, de malédiction dont elle accable Izḍubar du haut des murailles d'Erech ! Et ces apostrophes, dénuées de toute mesure, qu'elle prodigue au dieu Bel, l'auteur du Déluge ! Comme tout cela est humain ! Comme ces mœurs et ce langage diffèrent peu des mœurs et du langage de l'homme ! Et comme tout cela nous reporte loin du siècle d'Assurbanipal.

Disons la vérité tout entière : en maints passages du poème les dieux n'ont pas même la dignité qui sied à la forme humaine.

Dans un fragment que l'on adjoint à la première tablette, les dieux d'Uruk-supuri apparaissent sous forme de mouches et volent à travers les rues.

Plus loin, nous les trouvons sous forme de serpents ou de souris qui se cachent dans les trous.

A l'heure où les éléments déchaînés mugissent avec rage, dans la scène du Déluge, les dieux effrayés montent vers le ciel d'Anu et se couchent « comme des chiens peureux ».

Enfin, la sortie de l'arche effectuée, et le feu consumant le sacrifice offert par Adrahasis, ces mêmes dieux descendent sous forme de mouches et viennent en flairer la bonne odeur.

Ces détails nous reportent à un état religieux très primitif et donnent à notre poème un incontestable cachet de très haute antiquité.

Invoquerai-je enfin comme dernier argument les lamentations d'Izḍubar sur la tombe d'Ea-bani (XIIe chant).

Sur l'ordre d'Ea, le dieu Marduk, celui qui ressuscite les morts : muballit miti, descend vers le pays sans retour, il en retire l'ombre (l'utukku) du voyant et la fait monter au ciel, dans l'assemblée des dieux. Puis vient une description du ciel qui n'a aucun caractère sémitique et dont tous les détails tranchent de ton avec les conceptions des Sémites sur le même sujet.

Et maintenant quelle sera la conclusion à tirer de cet examen du livre de M. Jeremias. C'est qu'en dépit de ses très réelles qualités, ce livre offre des lacunes regrettables, et que le dernier mot n'a pas encore été dit sur le poème d'Izḍubar. Si donc quelque assyriologue français a la bonne fortune de pouvoir répéter avec le berger de Virgile : « Deus nobis..... otia fecit » qu'il reprenne ce travail! On peut glaner après M. Jeremias.

Aur. Quentin.

LE JÉSUS DE M. RENOUVIER

M. Renouvier, dont l'âge n'a nullement diminué l'ardeur au travail, prépare un ouvrage sur la *Philosophie de l'histoire des religions*. Il en a détaché, au profit de l'*Année philosophique* que publie M. F. Pillon (4e année, 1893), un chapitre étendu, 84 pages in-8, qu'il a intitulé : *Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ*. Ce n'est donc point d'une Vie de Jésus, au sens ordinaire du terme, qu'il s'agit. M. Renouvier n'a nullement voulu reprendre en sous-œuvre le travail fameux de Renan; il fait de la philosophie, non de l'histoire; il ne raconte pas les événements, il essaye de démêler les idées. Et cependant le rapprochement s'impose en quelque sorte de force. Renan, avec la magie de sa plume incomparable, nous avait dit l'impression laissée par la personne et l'œuvre du Christ à un catholique, naturellement pieux, mais violemment arraché à l'Église par les légitimes révoltes de sa conscience et de sa raison. Renouvier, avec la simplicité de son style naturel, mais sans éclat, nous dit l'impression que cette même personne laisse à un philosophe uniquement épris de vérité, libre de toute influence d'éducation première, mais digne et capable, par l'élévation et l'intégrité foncière de son grand esprit, d'aborder un tel sujet. Nous allons essayer de dire à quelles conclusions il est arrivé et de les apprécier avec cette respectueuse mais entière liberté qu'il serait sans aucun doute le premier à nous recommander.

I

L'étude s'ouvre par l'examen des sources, des écrits auxquels il faut demander la pensée de Jésus, c'est-à-dire des Évangiles. M. Renouvier écarte résolument le quatrième Évangile, dit selon

saint Jean, et nous estimons qu'il a raison, précisément parce qu'il n'écrit pas une Vie de Jésus et n'essaye point de raconter son histoire. Comme document historique le quatrième Évangile a sa valeur et peut-être dépasse-t-elle en certains points celle des trois premiers. Son auteur, quel qu'il soit, pourrait bien avoir eu à sa disposition des documents ou des traditions, plus nettes, plus précises que les rédacteurs des Synoptiques. Mais, dans l'ordre d'idées qui préoccupait M. Renouvier, il leur est singulièrement inférieur, parce qu'il est bien moins impersonnel. Ses théories dogmatiques et philosophiques percent à tout moment; les paroles, les discours qu'il met dans la bouche de Jésus se ressemblent, ont toujours même caractère et même allure, quels que soient l'interlocuteur et les auditeurs, et se confondent sans cesse avec les réflexions et les dires de l'évangéliste, de façon que souvent on ne sait plus si c'est lui ou son maître qui parle. En un mot, Jean nous a donné sa théorie propre; son livre est un traité de dogmatique où il expose ce qu'il pensait de Jésus, de sa nature et de son œuvre. C'est là ce qui fait le prix du livre. Mais quand on veut savoir ce que Jésus pensait de lui-même, ce n'est pas à Jean qu'il faut le demander, c'est aux Synoptiques, véritables documents qui nous donnent, non la pensée des rédacteurs dont la personnalité n'apparaît guère, mais l'écho de la tradition populaire avec ses naïvetés, ses enthousiasmes, sa crédulité sans doute, mais aussi sa sincérité.

M. Renouvier s'attache donc aux trois premiers évangiles ; il rend sommairement compte des patients et interminables travaux de la critique en cette matière ; il constate qu'elle n'a pas réussi à débrouiller complètement le problème de leur origine, et à classer par ordre chronologique leurs éléments primitifs ; il semble le regretter et attacher une certaine valeur au degré d'ancienneté des documents qu'il interroge. Nous avouons que l'importance de cette considération ne saurait nous frapper. Un fait est certain : le Christ n'a rien écrit; ses disciples, de son vivant, n'ont rien écrit non plus; après sa mort, il s'est écoulé une assez longue période pendant laquelle les chrétiens ont vécu de la tradition orale, les paroles de Jésus, les récits de sa vie, se propageant

de bouche en bouche. Plus tard, on a vu paraître quelques écrits, le proto-Marc et les λόγια de Matthieu, qui, mêlés, remaniés, enrichis ou dénaturés par d'autres fragments écrits ou récits traditionnels, sont devenus, probablement vers la fin du Ier siècle, environ soixante-dix ans après les événements, nos évangiles actuels. Encore faut-il ajouter que les manuscrits les plus anciens que nous possédions sont de plusieurs siècles postérieurs; que, durant cette longue période, bien des interprétations ont pu et dû s'introduire dans les textes, bien des gloses marginales y prendre place, et que, si la critique du texte a constaté des milliers de variantes et déployé les plus patients efforts et la plus ingénieuse sagacité pour retrouver le texte primitif — celui de la fin du Ier siècle — elle ne saurait affirmer qu'elle y ait réussi et puisse jamais y réussir.

Dès lors que le proto-Marc soit antérieur ou postérieur aux λόγια; que notre Matthieu ait pris sa forme actuelle avant ou après notre Marc, cela nous paraît absolument indifférent, parce que dans tous les cas ils demeurent suspects; par où nous entendons que les récits qu'ils contiennent, les paroles qu'ils rapportent, ne sont pas documentés de telle façon que nous puissions y ajouter foi, si nous n'avons pour cela d'autres motifs, d'un ordre tout différent.

Ces motifs, que peuvent-ils être? Tout une école — surtout dans le passé — fait intervenir le miracle. Nous pouvons et nous devons, dit-elle, ajouter foi aux assertions des évangelistes, parce que Dieu les a miraculeusement préservés de toute erreur, au moins de toute erreur qui pourrait porter préjudice à la religion. On comprend que nous ne discuterons pas ici cette théorie, d'ailleurs abandonnée de nos jours par la grande majorité des théologiens. Elle nous place en dehors du terrain scientifique, philosophique qui est le nôtre. L'infaillibilité ne se prouve point; elle est ou elle n'est pas; on l'admet ou on la rejette. Nous estimons que pour les lecteurs de cette *Revue* la question ne se pose même pas.

En dehors de cette théorie, ou plutôt de cette hypothèse inacceptable et indémontrable, quels motifs pouvons-nous avoir

d'accepter la réalité des faits relatés dans les Évangiles, l'authenticité des paroles du Christ qu'ils rapportent? Uniquement des raisons personnelles, d'ordre intime. Du moment que l'autorité du livre, de l'auteur — d'ailleurs inconnu — a disparu, nous ne retenons le contenu du livre que s'il nous paraît conforme à la vérité, d'accord avec notre raison, compatible avec l'idée générale que nous nous faisons de Jésus.

C'est à quoi cependant nombre d'écrivains ne peuvent se résoudre. Nous en pourrions citer beaucoup qui, après avoir constaté et admis les résultats généraux de la critique au sujet des documents évangéliques et proclamé bien haut qu'ils ne regardent pas les rédacteurs des Synoptiques comme infaillibles, ne tiennent ensuite aucun compte de ces prémisses, accordent une foi aveugle à tous les récits, aux moindres détails des textes, et, quand les textes se contredisent, les tordent de toute manière pour les mettre à l'unisson. Ce système revient à soutenir que les écrivains étaient faillibles, pouvaient se tromper, mais, en fait, ne se sont jamais trompés ; et l'on revient ainsi, par une voie détournée, à faire intervenir le miracle, car un homme capable d'erreur, mais n'en commettant jamais, serait en dehors des conditions habituelles de l'esprit humain.

Si peu d'écrivains ont été jusqu'à ces aberrations, il en est beaucoup qui, à notre sens, penchent un peu de ce côté, c'est-à-dire qu'après avoir débuté par d'expresses réserves ils accordent ensuite trop de confiance aux textes au sujet desquels ils ont commencé par nous mettre en garde et sont tentés de prendre pour authentiques des paroles qui ne sont pas mieux documentées que le reste et contre lesquelles il y a de fortes objections à faire valoir. On verra plus loin que M. Renouvier lui-même nous paraît avoir eu quelque peu ce tort.

II

Après la question des sources, celle qui se présente naturellement, c'est la question des miracles. M. Renouvier la traite avec

cette impartialité sereine et cette élévation de vues dont il est coutumier. Il commence par distinguer nettement ce qui est pure légende, et légende relativement récente, comme la naissance miraculeuse que saint Paul ne connaît pas, et les récits proprement miraculeux. De ceux-ci il dit excellemment que la résurrection corporelle, l'ascension, qui nous montre le corps s'élevant d'une façon visible dans le ciel « sont des formes que l'imagination donne pour appui à la foi dans l'existence continuée de cet homme qu'on a vu mourir, qui a été l'Oint de Dieu, le Messie, et qui, resté vivant malgré sa mort apparente, s'est retiré auprès de Dieu et reparaîtra au dernier jour, pour la clôture du drame de l'humanité » (p. 13). On ne saurait mieux dire et nous nous rangeons ici absolument au sentiment de M. Renouvier. A l'encontre de l'apologétique vulgaire, qui attribue la foi des premiers chrétiens en Jésus à ce fait matériel qu'ils l'auraient revu vivant après sa mort, nous estimons que c'est leur foi en lui, leur intime et profonde conviction qu'il était le Messie, l'Oint de Dieu, que Dieu était avec lui et qu'il ne pouvait succomber, périr, rentrer dans le néant, qui a donné naissance aux récits de la résurrection corporelle, de l'ascension matérielle, lesquels ne sont que l'expression naïve, la formule populaire de cette foi. Ceci est certainement bien plus conforme aux données de toute psychologie vraie, comme aux constatations de l'histoire, que l'hypothèse apologétique? Ne voit-on pas chez tous les peuples, à toutes les époques, un sentiment profond, une conviction vive, engendrer des récits légendaires, des histoires, dont les détails matériels sont aisément acceptés comme réels ? Mais quand a-t-on vu un fait, un événement, engendrer une croyance faire naître une conviction? L'Évangile lui-même affirme que c'est impossible. Il donne une bien profonde leçon à nos théologiens lorsque, dans la parabole, Abraham répond au mauvais riche, qui le supplie de ressusciter Lazare pour qu'il aille avertir ses frères : Ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écoutent ; car, s'ils ne les écoutent pas, ils ne se laisseront pas persuader, quand même un mort ressusciterait (*Luc*, XVI, 31).

Et ce que nous disons ici d'un miracle particulier, il faut le

dire de tous. Dans le miracle le fait réel, celui qui mérite l'attention, l'étude du penseur, ce n'est point la circonstance matérielle, mais les sentiments, la foi de celui qui le rapporte. Que le fait soit réel ou non, c'est chose indifférente. Les Russes ont gagné la bataille de Pultava en bonne partie, parce qu'ils avaient dans leurs rangs une image de la Vierge réputée miraculeuse et dont le divin pouvoir devait, à leur idée, assurer leur triomphe. L'image était-elle ou non dépositaire de la puissance divine? Qu'importe. Elle ne pouvait, en tout cas, l'exercer que par l'intermédiaire des hommes qui portaient les coups, et, s'ils n'avaient pas cru à ce pouvoir, il n'aurait pu s'exercer; d'autre part, du moment qu'ils y croyaient et que cette conviction enflammait leur courage et leur faisait braver la mort, le résultat était le même que l'image eût, ou non, la puissance qu'on lui prêtait.

Pouvait-elle le posséder? le miracle est-il possible? Nous disons le miracle et non le fait extraordinaire, merveilleux. Nombre de faits de l'ordre physiologique longtemps inexpliqués et réputés miraculeux n'ont aujourd'hui plus rien de mystérieux. « Admettons donc, dit M. Renouvier, que des guérisons de malades aient été effectuées par Jésus, dans des cas où son action morale était capable de modifier l'état physique, et, à plus forte raison, l'état mental des sujets, comme chez les démoniaques, que l'on croyait et qui se croyaient possédés par des esprits mauvais » (p. 14). Admettons-le ; mais, si nous donnons à ces récits une explication rationnelle, nous les rayons, du coup, du nombre des récits de miracles.

Quant au miracle proprement dit, au miracle qui serait « une intervention de la volonté divine dans les phénomènes naturels pour en changer l'apparence et le cours ». Est-il possible? M. Renouvier se range ici à peu près à l'avis de Renan. Il estime peu rationnel de déclarer *a priori* le miracle impossible. Nous connaissons trop imparfaitement les lois de la nature, les limites de ce qu'elles permettent, et les bornes du pouvoir que l'homme exerce sur la nature pour avoir droit de risquer une assertion aussi absolue. Renan, après avoir repoussé la négation *a priori* du miracle, ajoute « qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté » ; d'où il lui semble assez légitime de conclure qu'il n'y en aura

jamais. M. Renouvier n'admet pas la valeur de cette considération. « On ne saurait, dit-il, avoir l'expérience d'un fait négatif »; en d'autres termes, de ce qu'il n'a pas été constaté de miracle, on n'a pas le droit de déduire qu'il n'en a pas été accompli, et il conclut « que la réalité des miracles est d'une haute improbabilité... Or, la haute improbabilité suffit pour le jugement négatif pratique, et même elle l'exige » (p. 20).

Ici nous ne nous trouvons pas absolument d'accord avec l'illustre philosophe. Il nous semble qu'il y a lieu de distinguer. De l'imperfection de nos connaissances, des limites imposées à notre raison, résulte pour nous que nous ne saurions nier *a priori* la possibilité d'un fait quelconque si extraordinaire, si prodigieux qu'il puisse être. Mais, d'autre part, ne connaissons-nous pas suffisamment l'ordre qui règne dans la nature pour avoir le droit d'affirmer qu'il est constant, qu'il ne saurait être troublé par rien, et n'est-ce pas, au fond, sur cette affirmation primordiale, sur cet axiome que reposent toutes les sciences naturelles, toute la vie de ce monde? Se produit-il un fait prodigieux, nous avons, ce semble, le droit rationnel de dire : Ou bien les témoins, nous-mêmes s'il s'est passé devant nous, nous avons été le jouet d'une illusion, nous avons été trompés par nos sens et le fait n'est pas réel; ou bien le fait est bien réel et actuellement inexplicable, mais il sera expliqué quelque jour et se trouvera rentrer dans l'ordre naturel, parce qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir de faits réellement miraculeux, c'est-à-dire contraires à l'ordre naturel, lequel est constant.

Il nous semble que ce langage est rationnellement légitime. Religieusement, pour nous, il s'impose. Sans doute à l'enfance des religions, et aujourd'hui encore pour les masses dépourvues de culture, le religieux et le merveilleux se mêlent, se confondent; mais la réflexion oblige à les séparer et nous amène à regarder le miracle comme antireligieux, parce qu'il porte atteinte à la nature divine. S'il y a un Dieu, il est le Créateur, c'est-à-dire la cause de tout ce qui existe. Que la création ait eu un commencement ou bien ait toujours existé, peu importe. Elle est parce que Dieu l'a voulue; elle est ce qu'elle est parce que

Dieu l'a faite ainsi et pas autrement. Les propositions mathématiques, disait Newton, sont vraies parce que Dieu l'a voulu. Dès lors ce que nous appelons, pour la commodité du langage, les lois de la nature, ce n'est autre chose que la volonté permanente de Dieu, maintenant dans son œuvre l'ordre qu'il y a établi, et le miracle, qui suppose un changement, une suspension, un renversement dans cet ordre, c'est-à-dire dans la volonté de Dieu, est incompatible avec l'idée même de Dieu qui est celle de perfection absolue excluant toute variabilité. Le Dieu de la *Genèse*, qui vient se promener parmi les arbres du jardin d'Éden, peut faire des miracles ; le Dieu que connaît la conscience moderne n'en saurait accomplir.

Ceci, bien entendu, ne porte aucune atteinte à l'action spirituelle, morale, qu'il peut exercer sur l'âme humaine, et M. Renouvier nous semble être absolument dans le vrai quand il distingue soigneusement le miracle du surnaturel, en donnant à ce dernier terme son sens vrai : ce qui est en dehors et au-dessus de la nature et de ses lois. Miracle et surnaturel sont deux choses différentes. « Les raisons que nous avons admises pour rejeter le miracle n'ont point de rapport avec les arguments philosophiques pour ou contre la personnalité de Dieu, la création, la Providence générale, et même l'action divine particulière, quand elle est supposée interne à l'âme ou de l'ordre moral. » C'est qu'en effet Dieu, qui a imposé à la nature physique des lois immuables dont nous connaissons quelques-unes et dont nous constatons la permanence, a fait, au contraire, l'âme humaine raisonnable, consciencieuse, libre, responsable. Quand il agit sur cette âme libre, il ne détruit pas ce qu'il a fait, il le confirme. Il ne peut pas changer l'ordre de la nature parce qu'il a voulu qu'il fût tel; il peut inciter une âme au bien, parce qu'il a toujours voulu qu'elle y tendît et l'a faite libre pour cela.

III

S'il n'y a pas de miracles, au sens vrai du mot, Jésus a-t-il cependant cru qu'il possédait le pouvoir d'en accomplir ?

M. Renouvier ne l'admet point et, à notre sens, il a parfaitement raison. Il remarque que, s'il avait eu la conviction qu'on lui prête couramment, il se serait montré inférieur à saint Paul qui, dans aucune de ses épîtres, ne dit avoir accompli de miracles. Jésus a dû croire, comme tous ses contemporains, à la réalité des possessions et, par suite, de la sortie des démons, due à l'influence morale qu'il exerçait sur l'âme du possédé et à la foi de celui-ci; mais il n'y a rien là de réellement miraculeux. D'ailleurs, il ne manque pas de paroles du Christ où il se montre très opposé au sentiment général qui accordait au miracle une grande valeur démonstrative. Pourtant cette multitude de récits qui attribuent à Jésus une foule de miracles de toute espèce, l'ordre constamment donné à ceux qu'il a guéris (et qui jamais n'obéissent) de se taire, tout cela semble embarrasser quelque peu M. Renouvier, et l'explication qu'il donne de cet ordre nous semble insuffisante.

C'est ici que nous retrouvons — et ce ne sera pas la dernière fois — l'observation que nous nous sommes permis de présenter tout à l'heure. Il nous paraît que M. Renouvier accorde, en fait, à la partie réputée historique des Synoptiques, aux récits qu'ils contiennent, beaucoup trop de valeur, et qu'en cela il n'est pas entièrement d'accord avec lui-même, avec le premier paragraphe de son travail, dans lequel il notait les résultats certains de la critique. Pour nous, tous ces récits sont suspects. On dira peut-être : Toute légende a un fondement; quelle que puisse être la riche broderie dont l'imagination populaire a entouré les faits réels, l'existence de la légende ne s'explique que s'il y a un fait à sa base. Ceci nous paraît beaucoup plus spécieux que vrai. La légende attribue des milliers de miracles à Mahomet; cela prouve-t-il qu'il en ait fait un seul? Non; tout le monde admet que la légende est née d'elle-même, dans le cerveau des disciples du prophète. Mais, sans chercher si loin, l'histoire évangélique constate un fait bien significatif. M. Renouvier l'a relevé (p. 21); il ne nous paraît pas qu'il en ait tiré toutes les conclusions. Ce fait est que saint Paul ne prétend nulle part avoir accompli de miracles et que les Actes lui en attribuent bon nombre.

Les grandes épîtres de saint Paul sonttrès certainement ce

que la première époque chrétienne nous a transmis de plus authentique; par où nous entendons que ces épîtres sont l'œuvre même de l'apôtre et que cette œuvre nous est arrivée à peu près complètement intacte. Ceci n'est guère contesté aujourd'hui par personne. Or, dans aucune de ces épîtres on ne trouve de récit de miracle; nulle part saint Paul ne dit ou ne donne à entendre qu'il en ait accompli. Il a eu des extases, des visions, des apparitions, mais le pouvoir de faire, lui, des miracles, il n'y prétend jamais. Cela est d'autant plus significatif que, comme l'immense majorité de ses contemporains, il croit au miracle. La distinction de l'extraordinaire et du miraculeux, qui s'impose à nos esprits, n'existe pas pour lui; s'il ignore la résurrection corporelle de Jésus et l'ascension, qui en est le corollaire indispensable, l'apparition du chemin de Damas a pour lui, très évidemment, un caractère miraculeux; il a vu le Christ, et c'est ce qui lui donne le droit de revendiquer, aussi bien que les douze, le titre d'apôtre. Et non seulement il croit au miracle, mais s'il en avait accompli l'occasion de le dire ne lui manquerait pas, et ce serait son devoir de l'affirmer. Sa vie a été une vie de luttes ardentes; maintes fois, non dans son intérêt personnel, mais dans l'intérêt des idées qu'il prêchait, des Églises qu'il avait fondées, il a été amené à faire sa propre apologie, à défendre son ministère, comme il le dit lui-même, à se vanter. De quoi se vante-t-il? De ses épreuves, de ses souffrances, des dangers qu'il a courus, des coups de verges qu'il a reçus, des succès de sa prédication, des Églises qu'il a fondées; puis de ses extases, de ses visions, du don des langues qu'il possède, de l'apparition du chemin de Damas [1]... mais des miracles qu'il aurait opérés, nullement. C'eût été pourtant le moment de les faire valoir, d'invoquer cet argument dernier, suprême, irréfutable pour ses lecteurs : J'ai le droit de me dire apôtre et de parler au nom de Dieu, puisque Dieu m'a accordé le pouvoir d'opérer des miracles. Paul ne dit rien de pareil, parce que, ce pouvoir, il avait la conscience de ne l'avoir jamais possédé.

1) I *Cor.*, IV, IX; II *Cor.*, II, XI, XII, etc., etc.

Mais tournons la page; des Épîtres passons aux Actes des apôtres[1]. Il est difficile sans doute d'assigner une date précise à la rédaction des diverses parties de ce livre, mais il contient divers fragments incontestablement dus à l'un des compagnons d'œuvre de Paul, et qui ont tout à fait l'allure d'un carnet de voyage. Or, dans ces fragments dont l'auteur, quel qu'il soit, dit : *nous*, en parlant de saint Paul et de ses compagnons de route, cet auteur raconte divers miracles que l'apôtre aurait accomplis sous ses yeux, et le reste du livre lui en attribue bien d'autres. Ainsi ce pouvoir miraculeux auquel saint Paul ne prétend point, dont on peut dire avec certitude, sur la foi de ses épîtres, qu'il n'a jamais cru le posséder, ses contemporains, de son vivant peut-être, fort peu de temps après sa mort très certainement, le lui attribuent formellement. Après un exemple aussi frappant de la facilité et de la rapidité avec lesquels une légende s'accrédite, peut-on accorder une valeur historique sérieuse à ces récits de l'évangile, mis si tard par écrit, dont la rédaction définitive est de soixante à soixante-dix ans postérieure aux événements, et qui nous montrent Jésus semant partout des prodiges autour de lui, Faire remonter ces récits jusqu'à lui, lui en faire porter, à quelque degré que ce soit, la responsabilité nous semble pure injustice.

IV

Comme nous, M. Renouvier ne croit point que Jésus se soit attribué « le pouvoir d'intervenir directement dans les lois physiques » et il regarde « comme de pures créations de la légende, dont il n'est en rien responsable, les actes miraculeux, tels que de commander à la tempête, de marcher sur les eaux, etc. » (p. 27). Il donne de son sentiment une raison saisissante et profonde, c'est que Jésus a eu conscience d'être le Messie, mais le Messie souffrant, vaincu. auquel ne pouvaient appartenir des pouvoirs merveilleux qui étaient, dans l'idée des Juifs, l'apanage

1) *Actes*, XVI, 16; XX, 7-12; XXVIII, 1-6.

du Messie victorieux et les armes qui devaient le faire triompher.

Par contre, M. Renouvier accorde une valeur qui nous semble exagérée aux déclarations que les récits mettent dans la bouche de Jésus au sujet de sa résurrection : non pas qu'il se représente Jésus préoccupé de ce que deviendrait son corps et s'attendant à lui voir reprendre vie après trois jours passés dans le caveau mortuaire de Joseph d'Arimathie; cela c'est la matérialisation, après coup, des idées que Jésus avait pu avoir et communiquer à ses disciples, et que nous trouvons plus tard enseignées par saint Paul. « Jésus s'est regardé comme une personne surnaturelle. Il a pu croire à sa préexistence d'ordre divin, quoique n'en ayant pas conservé la mémoire; il a cru à sa résurrection future, après son sacrifice; il a cru de soi-même ce que saint Paul a cru de lui, et tout ceci ne suppose pas de miracles, mais seulement la croyance au surnaturel » (p. 28).

Il nous est difficile d'adopter entièrement cette conception qui ne nous paraît rendre bien exactement ni la pensée de Jésus ni celle de saint Paul. Écartons, pour le moment, la question de savoir si Jésus se regardait comme une personne surnaturelle. Écartons aussi celle de la foi que Jésus aurait eue en sa préexistence, ce que d'ailleurs M. Renouvier n'affirme pas absolument. Tenons-nous-en simplement à la question de la résurrection. Si Jésus a employé ce mot — ce qui semble très probable puisqu'il était d'usage courant — c'est à notre avis, dans l'acception où il est synonyme de vie future, d'immortalité. Certes, Jésus n'a jamais cru que sa mort dût être pour lui la fin de toute existence, que le Dieu qu'il appelait Père pût laisser retomber dans le néant les enfants qu'il avait appelés à la vie ; mais a-t-il cru à une interruption de cette existence, recommençant ensuite, à un moment donné, par une sorte de reprise de la vie qu'il aurait appelée résurrection? Voilà ce que nous ne saurions admettre. Il nous semble que, la persistance de l'existence des êtres créés étant pour lui le corollaire de l'idée qu'il avait du Créateur (*Matt.*, XXII, 29-32), il n'a pu admettre aucune suspension de cette existence. Les êtres sont, parce que Dieu est leur Père, et, comme son amour

ne connaît pas d'éclipses, leur existence ne saurait s'interrompre. C'est ce qui explique le mot adressé au brigand converti : « Tu seras aujourd'hui même en paradis avec moi. »

Jésus a-t-il cru qu'étant Messie il reviendrait sur la terre pour y régner? Admettons-le pour un moment. Même en ce cas, il y a entre lui et Paul une différence notable. Saint Paul ignore la résurrection corporelle et l'ascension. Il croit Jésus vivant; il croit qu'il reviendra au dernier jour — qu'il regarde comme proche — pour fonder son royaume; mais il croit aussi qu'en attendant ce retour triomphal Jésus s'est montré, a été vu sur la terre. Or, c'est là une idée qu'aucun texte n'attribue à Jésus lui-même; il a dit — ou on lui a fait dire — maintes fois qu'il reviendrait au dernier jour, jamais qu'il se montrerait de temps à autre, ici-bas, sous son ancienne forme, avant ce retour glorieux.

S'est-il réellement considéré comme un être surnaturel? Qu'il ait eu conscience d'une mission qu'il avait à remplir, d'une tâche qui lui était imposée, de grands devoirs qui lui incombaient, nul ne saurait en douter; il s'est considéré comme tenu de faire ici-bas la volonté de Dieu et il nous apparaît comme animé de ce sentiment à un degré dont nul autre n'a jamais approché, c'est-à-dire qu'il nous apparaît comme la personnalité la plus religieuse que le monde ait connu. Mais, d'après son évangile, ne sommes-nous pas tous ou ne devrions-nous pas être tous comme lui « ouvriers avec Dieu »? Et précisément il nous semble que cette unique préoccupation qui domine toute la pensée de Jésus exclut celle que lui prête M. Renouvier : la préoccupation personnelle, la réflexion sur lui-même, se rendre compte de sa nature, savoir s'il était d'une autre origine que ceux qu'il appelait frères. Que ce problème ait préoccupé ses disciples, qu'il les passionne encore, que la christologie soit au centre de la théologie, c'est fort naturel; que cette question ait été le sujet des méditations de Jésus, qu'il ait consacré des heures à philosopher sur sa propre personne, à se demander, non ce qu'il devait faire, mais quelle sorte d'être il était, voilà ce qui nous entre mal dans l'esprit.

V

D'où vient que M. Renouvier lui attribue cette préoccupation, ou tout au moins cette pensée? Nous touchons ici à ce qui est le point capital de son étude. Pour lui, l'idée qui est au centre de la doctrine de Jésus, qui domine tout le reste et lui imprime son cachet particulier, c'est le messianisme avec toutes les conséquences qu'il entraîne. Jésus s'est cru Messie, c'est-à-dire fondateur futur du royaume de Dieu sur la terre. Trop élevé d'esprit pour s'attacher au côté grossier, purement matériel, des espérances juives, trop clairvoyant pour se faire illusion sur le sort que la méchanceté humaine réserve aux saints, il n'a pas cru à un triomphe immédiat; il s'est attaché au type messianique dont il trouvait les éléments dans les écrits du grand inconnu que nous appelons le second Esaïe; il s'est cru le Messie souffrant, vaincu, le serviteur de Dieu qui se charge des iniquités du peuple. Il a compris qu'il fallait mourir, pour triompher; il a accepté la croix, invité ses disciples à la porter, prêché la doctrine du sacrifice, mais il n'a jamais pensé que l'effet du sacrifice dût être la lente propagation de la vérité et de la sainteté parmi les hommes, leur conversion progressive et le triomphe final et complet du bien. Non, il a cru à la parousie et au jugement, à son propre retour sur la terre, à l'anéantissement des méchants et à la royauté qu'il exercerait sur les justes. Toute l'Église primitive — cela est incontestable — a cru à la parousie; le sentiment qui domine et enflamme les premières générations chrétiennes, c'est l'ardente attente de la réapparition aussi imminente que certaine du Christ, cette fois triomphant, et ce sentiment qui a si longtemps persisté s'explique ainsi, pour M. Renouvier : Ce que l'Église croyait, elle le croyait parce que Jésus l'avait positivement enseigné. Ainsi s'explique également la morale de Jésus. Il prêche le renoncement absolu, la non-résistance au méchant. Aucun ordre social permanent, supportable, ne serait possible avec de tels principes, mais Jésus n'a jamais songé à poser les

bases d'un ordre social quelconque. Sa morale est une morale d'attente; le renoncement absolu est naturel, puisque toutes choses sont sans valeur, le monde étant à sa fin; à quoi bon résister au méchant? Il va disparaître dans le néant; la seule règle de conduite à suivre, c'est d'attendre le retour du Fils de l'homme.

Que Jésus ait cru à sa parousie et l'ait annoncée, M. Renouvier s'en déclare assuré : « Aucun doute sérieux ne peut s'élever à ce sujet, si l'on ne veut abandonner tout à la fois la tradition dans ce triple cours de témoignages concordants et la possibilité de trouver la source d'une croyance avérée qui ne se dissipa même point encore à la fin de la génération qui avait pu voir le Christ » (p. 33).

Ici nous nous séparons de l'illustre philosophe et nous sommes forcés de renouveler notre observation première : il accorde trop de confiance historique aux récits des Synoptiques, seuls en jeu dans cette question; car la parousie, comme il le remarque fort bien (p. 37), est absente du quatrième Évangile, tant elle y est transformée, absorbée par d'autres théories. Nous ne voyons point qu'il soit nécessaire, pour expliquer la foi des premiers chrétiens en la parousie, de la faire découler de l'enseignement même du Christ. Cette foi n'était point à créer ; elle existait déjà, universellement répandue dans le monde juif. Tous croyaient à la venue d'un Messie, d'un envoyé de Dieu, dont l'apparition serait le signal de la fin du monde, du jugement des méchants et de la fondation du royaume. Du moment que l'impression produite par Jésus le faisait regarder comme venu de Dieu, comme Messie, on devait naturellement lui attribuer tout ce qui constituait la messianité. Sa défaite, son supplice justifiaient l'incrédulité de ses adversaires; sa mort démontrait pour eux l'erreur des disciples qui l'avaient cru Messie ; mais pour les croyants, pour ceux dont la conviction triomphait de cette épreuve, elle ne modifiait en rien l'idée de messianité. La question n'était point : Que sera le Messie? mais uniquement : Est-ce Jésus de Nazareth qui est le Messie? Ceux qui la résolvaient par l'affirmative étaient inévitablement conduits à reporter à l'ave-

nir les espérances non réalisées du vivant du Maître, la manifestation visible de sa messianité, et cela leur était d'autant plus aisé que l'événement leur paraissait imminent. Ainsi la foi des premiers chrétiens en la parousie s'explique parfaitement, sans qu'il soit nécessaire d'en chercher l'origine ou le point d'appui dans un enseignement positif de Jésus, et, tout au contraire, on n'a point de difficulté à comprendre que ses disciples, imbus de telles idées, les lui aient attribuées.

Vous n'accordez donc aucune valeur à la tradition consignée dans les Synoptiques, nous dira-t-on, vous n'y voyez que des légendes[1]? Oui, quand il s'agit des récits; non, quand il s'agit des paroles que les Évangiles mettent dans la bouche du Christ. Sans doute les paroles, les enseignements, d'une part, les faits, les événements, de l'autre, s'enchevêtrent et ne sont pas mieux documentés les uns que les autres, puisque nous ne les connaissons que par des écrits qui sont sortis de remaniements successifs d'écrits primitifs perdus, lesquels n'étaient eux-mêmes que la rédaction d'une tradition purement orale et déjà vieille de bien des années. Malgré cela, il nous semble qu'une distinction dont l'importance nous paraît capitale s'impose et que les paroles ont une toute autre valeur que les récits. C'est que la même cause, ou plutôt le même sentiment, a dû nécessairement produire ici des résultats diamétralement opposés. Les premières générations chrétiennes ont eu pour Jésus un amour sans bornes, une admiration qui grandissait à mesure que l'influence chrétienne étendait son action hors des limites étroites de la Palestine et que les petits détails de la vie journalière de Jésus,

1) Nous essayons ici de faire de la critique, de nous maintenir sur le terrain de la science, sans aborder le terrain proprement religieux, qui n'est point celui de cette *Revue*. Il nous sera permis de dire cependant que, si nous employons ici le mot légende, on dénaturerait notre pensée en lui donnant un sens fâcheux. La légende n'est pas l'histoire; cela ne signifie pas qu'elle ne puisse avoir une très haute valeur, servir d'enveloppe appropriée à des vérités religieuses et morales d'une incalculable portée. Si nous faisions ici de l'apologétique chrétienne, nous prétendrions établir qu'en refusant aux récits des Évangiles l'exactitude historique on n'en diminue pas mais, tout au contraire, on en rehausse la valeur.

tout ce qu'elle avait eu de pleinement humain, toutes les apparences qui pouvaient le diminuer, s'effaçaient dans la nuit du temps. De là ce double effet : d'une part, les paroles de Jésus, gravées profondément dans la mémoire de certains de ses auditeurs et sans cesse redites par eux, prenaient une importance croissante, comme un caractère sacré, et, si trop souvent on les comprenait mal, on s'efforçait de les garder intactes; d'autre part, les faits de sa vie, les circonstances de son ministère, ce qu'il avait fait, ce qui lui était arrivé, connu seulement par les récits des contemporains, des disciples, revêtait de plus en plus un caractère merveilleux, s'éloignant chaque année davantage de la réalité première, s'enrichissant de tout ce qui pouvait grandir et glorifier le Maître. Rien, bien entendu, de prémédité, même de conscient, en tout ceci, et il n'y a pas de dilemme plus faux, plus vain, plus contraire à toute sérieuse psychologie que celui dont on a tant abusé : ou les évangélistes ont dit vrai, et il faut croire tout ce qu'ils racontent; ou ils n'ont été que de vulgaires imposteurs.

La conséquence du phénomène historique fort simple que nous venons de constater, c'est que nous savons beaucoup mieux ce que Jésus a dit que ce qu'il a fait et ce qui lui est arrivé. Les travaux les plus patients, les plus opiniâtres des critiques les plus sagaces, des érudits les plus instruits et les plus compétents n'ont pas réussi à nous donner une biographie de Jésus qui tienne debout. Nous ne savons rien de son enfance; nous ne connaissons ni la date de sa naissance ni celle de sa mort, pas même avec une exactitude approximative. Nous avons si peu de renseignements certains sur la période de son activité publique que nous ne saurions déterminer d'une façon certaine qu'elle en a été la durée, et si elle s'est prolongée pendant plus de trois ans ou pendant une seule année. Nous ne connaissons guère mieux son entourage. On ne saurait dresser la liste certaine de ses disciples immédiats, et la tradition qui en fixe le nombre à douze n'est guère plus vraisemblable que celle dont elle est sortie et qui partageait en douze tribus le peuple d'Israël. Mais, si nous savons bien mal ce que Jésus a fait, nous savons beaucoup mieux ce qu'il a été : son ca-

ractère nous est bien mieux connu que sa vie; ses idées, ses sentiments, que son histoire. C'est que nous cherchons celle-ci dans des récits que l'amour des disciples a dénaturés ; ceux-là dans des paroles que ce même amour les portait à conserver aussi intactes que possible.

VI

Est-ce à dire que nous accordions une confiance implicite à toutes les déclarations que les Synoptiques placent dans la bouche de Jésus? Nullement. Il en est qui présentent un caractère tellement particulier, primesautier, *sui generis*, que leur authenticité nous paraît s'imposer comme incontestable. Elles se sont gravées dans la mémoire des auditeurs de façon qu'elles ont dû nous parvenir intactes ou fidèlement résumées. Telle l'image que le stylet du lapidaire grave dans la pierre dure et qui demeure indestructible. D'autres nous semblent tout aussi évidemment inauthentiques. Personne n'a inventé les Béatitudes qui ouvrent le Sermon sur la montagne, ni l'admirable description de la Providence; on a pu résumer, en en concentrant les traits saillants, des paraboles comme le Bon Samaritain ou l'Enfant prodigue, mais nous ne voyons pas lequel des contemporains — qui les ont, d'ailleurs, bien imparfaitement comprises — pourrait en être l'auteur. En revanche nous ne croyons pas que Jésus ait jamais pu dire à ses disciples : « Après que je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée » (*Matth.*, xxvi, 32) parce que nous sommes convaincus qu'il n'a jamais eu l'idée d'une résurrection corporelle.

Ceci, dira-t-on peut-être, est purement arbitraire, car cela revient à prendre dans les paroles attribuées au Christ celles qui concordent avec nos propres idées et à rejeter celles qui les contredisent. Sans doute, c'est là le fait dans une large mesure; mais peut-il en être autrement et n'en est-il pas toujours ainsi? Du moment qu'on ne reconnaît à aucune autorité extérieure le droit de décider ce qui est vrai, n'est-on pas forcé de se confier à son sens intime?

N'est-ce pas toujours et partout la raison, la conscience, qui ont le dernier mot et nous disent ce que nous devons admettre ou rejeter, et comment pourrait-il en être autrement lorsqu'il s'agit de vérifier si une parole attribuée à Jésus est authentique ou non? C'est bien toujours notre raison qui décide; qu'elle soit faillible, nul n'en doute; il faut pourtant nous en servir, puisque nous n'avons pas mieux.

Mais, de ce que c'est, en définitive, notre sens intime qui décide, il ne suit pas qu'il ne puisse être guidé, éclairé, conduit, et il nous semble que nous avons ici une règle précieuse à observer, mais dont M. Renouvier n'a point fait mention. Toutes les fois qu'une parole attribuée à Jésus concorde avec les opinions courantes, populaires de son temps, les convictions, les passions, les espérances des Juifs ou des premières générations chrétiennes, on peut se demander si cette parole est authentique, parce que rien n'empêche que la tradition la lui ait attribuée ou l'ait modifiée, dénaturée, et lui ait donné un sens qu'elle n'avait point quand elle a été prononcée. Non seulement le fait est possible, mais nous en avons maints exemples. Jésus passe pour avoir un jour cité l'exemple de Jonas; rien de moins surprenant. Ce qu'il en a dit, nous pouvons l'entrevoir; mais ce que nous voyons clairement, c'est que la tradition a dénaturé ses paroles pour les transformer en une prédiction des trois jours que son corps passerait au tombeau (*Matth.*, XII, 39-42). Par contre, lorsqu'une parole de Jésus va directement contre toutes les opinions reçues de son temps ou répandues parmi les premiers disciples, il est impossible de croire qu'elle ait été inventée; son existence ne se comprend que si elle a été réellement prononcée, a frappé les esprits, s'est gravée dans les mémoires et nous a été transmise, intacte ou à peu près, par une tradition naïve dans sa sincérité, par des hommes qui n'en saisissaient guère la portée, ne sentaient pas à quel point elle condamnait leurs idées, mais nous l'ont conservée parce qu'ils savaient qu'elle était du Maître. Telles, par exemple, toutes les déclarations de Jésus contre la loi juive. Nous savons à quel point elle était sainte aux yeux de tous; nous voyons des hommes comme Pierre ou Jacques, qui avaient vécu dans

l'intimité de Jésus, rester tellement attachés à cette loi qu'il a fallu le génie de saint Paul pour en briser le joug et que Paul lui-même n'y a réussi qu'en partie et au prix des luttes les plus ardentes. Quand alors la tradition qui nous vient de Judée nous montre Jésus condamnant la loi, osant dire : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis » (*Matth.*, v, 21, 27), nous restons invinciblement convaincu que cela n'a pas été inventé et que de telles paroles nous ont été conservées, parce qu'elles ont été dites.

Or, nous trouvons sans aucun doute dans les Synoptiques maintes et maintes paroles attribuées à Jésus et qui nous rendent l'écho des idées messianiques répandues de son temps et conservées par l'Église primitive. Celles-là peuvent lui avoir été prêtées par la tradition ou bien avoir été dénaturées, au point d'être devenues méconnaissables. Nous vivons dans un temps où l'esprit critique, si complètement étranger aux premiers chrétiens, est fort répandu, et pourtant nous avons dans notre littérature des Jésus catholiques et des Jésus protestants ; nous avons des Vies de Jésus où le portrait qu'on nous trace du prophète de Nazareth se rapproche singulièrement du type que présente un prélat romain ou un pasteur réformé, et, après cela, on s'étonne de voir la foi naïve des premiers chrétiens faire de Jésus un adepte fervent de ces croyances messianiques dont ils étaient profondément imbus! Mais ils n'avaient pas même besoin pour cela de forger de toutes pièces des paroles qu'il n'aurait pas prononcées ; on parle toujours et forcément la langue de son temps ; combien de nos écrivains sont réduits à employer des néologismes qu'ils détestent, mais dont ils ne peuvent se passer! L'idée messianique était si universellement répandue, les termes par lesquels elle s'exprime faisaient si bien partie du langage religieux des Juifs, que Jésus ne pouvait pas ne pas les employer ; reste à savoir s'ils avaient pour lui le même sens que pour ses contemporains. Ce qui nous autorise à n'en rien croire, c'est que la tradition nous a conservé des paroles bien significatives, diamétralement opposées au sentiment populaire et qui, par conséquent, ne sont point inventées. Quand Jésus répond aux Pharisiens qui

lui demandent quand viendra le royaume : « Le royaume de Dieu ne vient point avec des marques extérieures ; il est au milieu de vous », comment concilier ces paroles avec la croyance juive — qui était encore, bien longtemps après, celle de saint Paul (I, *Thess.*, IV, 13-18 ; II, *Thess.*, II, 1-12) — et d'après laquelle la « venue du royaume », annoncée par d'effroyables calamités, consistait dans l'apparition merveilleuse du Messie, descendant du ciel sur la terre pour la juger. Non seulement la tradition met dans la bouche de Jésus la prédiction de ses événements subits, horribles, merveilleux, mais elle ajoute qu'il les a donnés comme prochains : « En vérité je vous le dis, cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive » (*Matth.*, XXIV, 34). En même temps la tradition nous a conservé ces paraboles où Jésus se représente comme un semeur dont le grain produit des fruits, selon la qualité du terrain où il tombe ; où le royaume est comparé au levain qui doit pénétrer toute la pâte, à la petite graine qu'une lente croissance transforme en un grand arbre, ou bien à un objet précieux, trésor caché, perle de grand prix dont il faut ambitionner par-dessus tout la possession (*Matth.*, XIII). La tradition nous livre ainsi deux conceptions différentes, opposées, contradictoires, inconciliables entre elles, de la notion du royaume. Dans la première, c'est un événement matériel, extérieur à l'homme, merveilleux, et qui se produira à un certain moment que nul, d'ailleurs, ne peut connaître d'avance. La seconde nous représente le royaume comme un fait de l'ordre moral, religieux, spirituel, intérieur à l'homme, nullement merveilleux, comme une sorte de travail de germination déjà commencé et qui doit se continuer. Et il faut noter qu'il ne s'agit pas ici, comme dans la prédication de Jean-Baptiste, d'une préparation à laquelle l'homme devrait se vouer afin d'être en état de faire partie du royaume quand il s'établira ; c'est la nature même du royaume que ces paraboles prétendent décrire. Les deux notions sont donc inconciliables. Laquelle est de Jésus? S'il a partagé les idées messianiques de son époque et de ses premiers disciples, nous demandons quel est l'inconnu auquel nous devons la notion si supérieure d'un royaume de Dieu tout intérieur, spirituel et moral, et nous répé-

terons, après Rousseau, que cet inventeur serait plus étonnant que le héros des évangiles.

Ce qui précède enlève toute importance à la question de savoir si Jésus s'est, ou non, dit Messie. Il a dû employer ce terme ou ses synonymes : Fils de l'homme, Fils de Dieu, puisqu'il se regardait comme le serviteur de Dieu, l'homme de douleur, dont le second Esaïe lui fournissait le type, mais le sens de ces formes de langage était tout autre pour lui que pour ses contemporains : c'était l'outre vieillie dans laquelle il versait le vin nouveau qui devait la faire éclater.

VII

Si nous ne pouvons admettre que Jésus ait cru à sa parousie, nous ne pouvons pas davantage admettre que sa morale fut uniquement celle de l'abandon complet à la Providence, excluant le travail et l'économie (p. 66), du sacrifice absolu, de la non-résistance au méchant. L'explication que M. Renouvier donne des textes contenus dans le premier Évangile (ch. v vii) nous semble bien insuffisante. Dire : C'est là une morale d'attente, et ces préceptes, inapplicables à la société humaine, ne s'expliquent que par l'attente de la parousie, du jugement et de la fin imminente du monde, cela ne nous paraît pas résoudre la difficulté, s'il y en a une, car enfin, si proche que ces événements pussent être, Jésus, le Jésus de la tradition, ne prétendait point en connaître la date précise (*Matth.*, xxiv, 36) et devait bien comprendre que, en attendant qu'ils se produisissent, il fallait un ordre quelconque ici-bas. Comment croire dès lors qu'il ait prêché une morale impossible à concilier avec l'existence d'aucune société organisée? Celui qui passe pour avoir dit — et le mot est de ceux dont l'authenticité semble incontestable — « Rendez à César ce qui est à César » comprenait cependant que l'homme a des devoirs sociaux à remplir. Puis, cette morale, telle que M. Renouvier la comprend, c'est sans doute une variété particulière d'ascétisme, mais c'est bien de l'ascétisme : ne se soucier de rien, ne tenir à rien, tout sacrifier, se laisser faire tout ce que veulent les

méchants, c'est une façon comme une autre de s'infliger des privations, des souffrances qui sont bien volontaires, puisqu'il serait aisé, le plus souvent, de les éviter; et cependant M. Renouvier reconnaît explicitement (p. 50, 59), etc. que Jésus n'a rien d'un ascète. Comment alors sa morale serait-elle ascétique?

L'explication que M. Renouvier caractérise par le terme de « l'exagération orientale » est au fond celle que Bunsen adoptait quand il disait que, pour comprendre l'Évangile, il faut traduire le sémitique en japhétique. La pensée de Jésus revêt constamment une expression absolue, une forme incisive, tranchante, que, dans nos habitudes occidentales et modernes de pensée, nous trouvons volontiers paradoxale. « A celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a » (*Matth.*, xxv, 29). Un raisonneur moderne demandera comment il est possible d'ôter quelque chose à celui qui n'a rien, et, logiquement, le mot est absurde; il n'en est pas moins bien facile à comprendre et le sens en est aussi évident que profond. « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » Logiquement, voilà une affirmation absolue : le salut impossible pour tout riche. Qui donc croit que ce fut là la pensée de Jésus et qu'il ait voulu dire cela, alors que la tradition nous le montre accueillant tous ceux qui viennent à lui, sans se préoccuper aucunement de leur situation sociale?

Si nous pouvions croire que ces formes de langage si familières à Jésus avaient rien de prémédité, de cherché, de voulu, nous dirions que c'est là un trait de génie, car c'est, en partie du moins, grâce à cette forme paradoxale, que ces paroles se sont gravées dans la mémoire de ses auditeurs et nous ont été conservées; mais nous estimons qu'elle lui était absolument naturelle. Notre langage est plus terne parce que nos habitudes d'esprit sont faites de logique, de précision, de mesure. Pour comprendre Jésus, nous avons besoin de traduire le sémitique en japhétique; mais du moment que nous ne prenons pas à la lettre le malheureux auquel on ôte ce qu'il n'a pas, ni le chameau qui passe par le trou de l'aiguille, pourquoi serions-nous tenus de prendre à la lettre la tunique qu'il faut donner à celui qui vous

a pris votre manteau, ou le soufflet qu'il faut solliciter de celui qui vous en a déjà donné un?

VIII

A toutes les raisons, que nous venons d'exposer et qui nous empêchent d'admettre que Jésus ait cru à sa parousie et que cette conviction ait dominé toutes ses conceptions morales, d'autres viennent se joindre, plus générales et plus décisives encore. Il nous semble impossible de concilier ce souffle de haute et pure spiritualité, qui pénètre toutes les conceptions religieuses de Jésus, avec l'idée, en dernière analyse fortement matérialiste, de la parousie et du jugement.

Le spiritualisme évangélique, M. Renouvier l'a parfaitement saisi. Tout le chapitre qu'il a intitulé : *La passion, la rédemption, la communion*, est admirable. Peut-être y accorde-t-il trop de place au mysticisme johannique qui ne nous semble point remonter aussi haut; mais il écarte résolument toute idée de substitution, d'expiation, de sacrifice, au sens sacerdotal du mot. Jésus, quand il parlait de rédemption, de salut, de rémission des péchés, n'a jamais cru à ce que l'on a appelé plus tard le péché originel, ni pensé que par sa mort il l'eût pris sur lui et expié; et ce fait est d'autant plus remarquable que « l'idée d'expiation par offrande de victimes et celle de la substitution d'une victime, volontaire ou non, à celle qui conviendrait » existait avant Jésus et commençait à se répandre parmi les fidèles au moment où furent rédigés nos évangiles. Le fait qu'ils ne l'attribuent aucunement à Jésus est donc des plus concluants (p. 71).

En un autre point encore, M. Renouvier nous semble avoir vu singulièrement juste. Il a parfaitement compris que l'immense action exercée par Jésus ne s'explique que par l'influence personnelle qu'il a exercée; qu'en lui la doctrine et celui qui la propage, l'enseignement et la personne ne sauraient se séparer. « L'idée que Jésus s'est formée de ce qu'il était a changé, grâce à la communication qu'il a été capable d'en faire aux autres hommes, le

cours entier de l'histoire » (p. 49). Fort bien, mais si Jésus a changé le cours de l'histoire, opéré en ce monde la révolution la plus profonde par laquelle il ait jamais passé, parce que sa vie entière déposait en faveur de sa doctrine et qu'il s'est montré ainsi capable de faire pénétrer cette doctrine dans l'âme des autres hommes après lui, il nous devient plus que jamais impossible de croire que cette doctrine consistât uniquement, ou du moins principalement, dans la conviction qu'il était le Messie, appelé à reparaître à bref délai sur la terre pour la juger. De si grands résultats seraient sortis d'une si mince et futile cause ! Car enfin le messianisme n'est pas vrai; Jésus n'est pas revenu sur la terre, l'humanité n'est pas jugée, les méchants ne sont point anéantis, les justes ne règnent pas. M. Renouvier constate que « le cours entier de l'histoire a été changé », mais il aurait été changé par une erreur, et une erreur de telle nature qu'elle ne pouvait durer, que la simple marche du temps devait nécessairement la dissiper et qu'elle n'a guère survécu aux premières générations chrétiennes, puisque « les limites du christianisme primitif » ne s'étendent pas au delà du premier siècle; que saint Paul seul est resté fidèle à l'enseignement de Jésus et qu'après lui « commença pour la religion du Christ cette longue période de corruption que nulle religion au monde n'a pu éviter et qui, en beaucoup de points, a suivi une loi commune à toutes » (p. 80).

Eh! bien, non. Ce qui a changé le cours de l'histoire, c'est, à notre sens, tout autre chose que le messianisme, et, si Jésus a exercé sur l'humanité l'action que M. Renouvier constate, c'est qu'il lui apportait autre chose que la conviction qu'il était Messie. M. Renouvier n'est certes pas au nombre des détracteurs de Jésus; tout au contraire, il admire « l'incomparable élévation morale, la pureté de cœur, la sainteté de celui qui a pu se croire digne de recevoir du Père céleste la mission de souffrir et de mourir, victime innocente, pour le salut des hommes et qui s'est arrêté et fortifié dans la résolution d'accomplir la volonté de Dieu » (p. 49); il l'appelle « le plus religieux des hommes » (p. 21); mais ce qui nous surprend — et cette surprise, nous l'exprimons

ici très respectueusement — il ne se demande point ce qu'était Dieu pour Jésus, quelle idée il s'en faisait, quelle notion, quelle conscience il en avait; en un mot quelle était sa théodicée. Il nous semble pourtant que c'est ici le fin fond de toute religion. Toute religion vaut ce que vaut l'idée qu'elle donne de Dieu, la notion de Dieu qu'elle réussit à faire pénétrer dans les esprits, à incruster dans les consciences, et d'où découle naturellement une conception concordante, quant à la possibilité et à la nature des rapports entre Dieu et les hommes, l'idée que les hommes se font de leurs relations avec Dieu.

Peut-on nier que ce soit l'idée d'un Dieu unique, maître tout-puissant, juge redoutable, qui ait fait la force du peuple juif, lui ait donné dans l'histoire un cachet si particulier et lui ait fait jouer en ce monde un rôle éminent, nullement proportionné à sa force numérique ou à son degré fort inférieur de civilisation? Peut-on nier que cette même notion d'un Dieu unique ait fait, plus tard, la vie de l'Islam et lui ait assuré la victoire sur les Grecs dégénérés du Bas-Empire, auxquels la creuse métaphysique des controverses trinitaires, les querelles des deux natures, des deux volontés, de la consubstantialité du Père et du Fils et de la procession du Saint-Esprit, ne laissaient plus qu'un semblant de christianisme?

Nous pourrions en dire autant de toute autre religion quelconque. Comment pourrait-il en être autrement du christianisme; comment le point central, le pivot de la doctrine de Jésus pourrait-il être, non sa théodicée, sa conception de la nature de Dieu et de ses relations avec l'homme, mais la messianité, c'est-à-dire le rôle attribué à un envoyé de Dieu, un des modes d'action de Dieu ici-bas, en un mot un simple détail?

Nous n'avons point, on le comprend, la prétention de tenter ici ce que M. Renouvier n'a pas fait et d'exposer ce qu'est, à notre sens, la doctrine de Jésus sur Dieu, sa théodicée. Nous nous permettrons seulement une brève indication. Il nous semble que toute la doctrine de Jésus tient dans ce seul mot : *Notre Père qui es aux cieux.* La paternité divine, ce que l'homme peut concevoir de la nature divine exprimé par cette comparaison aussi

familière que profonde : les sentiments d'un père pour son enfant, et, par suite, les relations entre l'homme et Dieu conçues comme aussi indissolubles, intimes et douces que celles qui existent entre le père et l'enfant, tel est, ce nous semble, le point central, le pivot de la doctrine de Jésus. Sa morale en découle, tout entière contenue dans le mot de fraternité ; Dieu étant conçu comme Père de tous, tous sont frères, et saint Paul commentait exactement ce principe quand il écrivait : « Il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme. Vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ » (*Gal.*, III, 28).

Mais, si telles sont bien et la théodicée et la morale de Jésus, elles excluent l'idée messianique qui, partant de la haine du monde, comme le constate à maintes reprises M. Renouvier, aboutit au jugement prochain et définitif, à la mort, à l'anéantissement des méchants. Si Dieu est le Père dont l'amour s'étend sur tous ses enfants, qui « fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes », il n'est pas le justicier redoutable qui envoie son Messie juger, condamner, anéantir tous ceux qui n'auront pas cru en lui.

Nous estimons que M. Renouvier, pour avoir accordé trop de valeur au texte des Synoptiques, trop de confiance à la tradition, n'a pas suffisamment dégagé le trésor qu'elle contient de la gangue judaïque qui l'enveloppe et qui le dérobe aux regards, tant qu'on ne l'a point fait éclater.

Étienne Coquerel.

REVUE DES LIVRES

Tony André, licencié en théologie, *privat-docent* à l'Université de Genève. — **Le prophète Aggée, introduction critique et commentaire**, 1 vol. in-8, de 367 pages. — Paris, Fischbacher, 1895. Prix : 10 francs.

En janvier dernier, M. T. André a présenté devant la Faculté de théologie de Genève, pour obtenir le grade de licencié, le volumineux travail que nous annonçons. C'est une étude très minutieuse du petit livre de l'Ancien Testament qui porte le nom d'Aggée : cette étude épuise littéralement le sujet. La thèse de M. André, qui, comme toutes les dissertations de ce genre, renferme beaucoup de choses superflues et de détails inutiles, n'en est pas moins une œuvre digne de tous les éloges, faite avec le plus grand soin, et dont il sera désormais difficile de se passer, lorsqu'on voudra examiner de près les quelques pages du prophète Aggée.

L'auteur, entre autres thèses originales, soutient que le livre hébreu est dû à deux écrivains différents, dont les discours auraient été réunis et soudés par un rédacteur postérieur. Tandis que le principal d'entre eux, le prophète Aggée, a vécu et composé les fragments qui porte son nom en 520, sous le règne de Darius Ier, le second, désigné par M. André sous la lettre A^2, aurait écrit les quelques versets qui lui sont attribués (II, 10-19) en 521, huit mois seulement avant le prophète Aggée lui-même. La distinction que M. André s'est efforcé d'établir entre les deux écrivains ne repose que sur des arguments de valeur très contestable, par leur subtilité même; l'auteur reconnaît d'ailleurs que A^1 et A^2 tendent au même but, ont les mêmes caractères tant au point de vue des idées qu'au point de la forme, du style et de la langue. Dans de pareilles conditions, la nécessité de distinguer deux rédacteurs ne s'impose guère.

M. André propose une nouvelle traduction de I, 6. Au lieu de la version généralement acceptée : « Le salaire de celui qui est à gages tombe dans une bourse percée, » il défend la suivante : « Le mercenaire, malgré son travail, finit par l'esclavage » (litt. : « le mercenaire a travaillé pour une petite pierre percée »). Cette traduction, très intéressante par les développements exégétiques où l'auteur est entré, ne nous a paru ni établie ni justifiée; mais cette *Revue* n'étant point une revue d'exégèse biblique, nous ne saurions en donner la réfutation, qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

Ce qui constitue le véritable mérite et la grande valeur de l'ouvrage de M. André, c'est qu'il est une étude du *texte*, faite à la lumière de la critique mo-

derne. Personne, dans le public au courant de ces questions, n'ignore l'état déplorable du texte de l'Ancien Testament; depuis quelques années, les savants s'efforcent, tant par l'exégèse philologique que par la comparaison des anciennes versions, de corriger et de rétablir ce texte altéré, là où cette correction et cette reconstitution sont possibles. M. André aura eu le privilège d'apporter sa pierre à cette restauration du vieil édifice scripturaire biblique. Rien de plus intéressant que les quatre tableaux qu'il a dressés avec une conscience digne des plus grands éloges. Le premier contient les variétés du texte hébreu; le second les additions et leçons fautives, ainsi que les corrections proposées; la troisième note parallèlement les différences et les particularités que présentent les anciennes versions (Septante, Targum, Vulgate, Peschitta, version arabe); le quatrième enfin réunit les fragments de traductions antéhiéronymiennes (Vetus Itala). Tout cela est excellent, et nous en félicitons vivement l'auteur. Puisse-t-il, pour son doctorat, nous apporter une étude aussi travaillée que celle-ci sur un sujet important de l'orientalisme hébreu ou sémitique, et vraiment digne de son érudition et de sa science!

Édouard Montet.

Karl Bohnenberger. — **Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rgveda**, *eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. — Tübingen, 1893, in-8, 127 pages.

Le travail de M. Bohnenberger est la seconde monographie consacrée à Varuna[1]. Personne ne songera à lui faire un grief de repasser sur les traces d'un premier explorateur. Il n'aurait du reste pour se justifier qu'à rappeler la date du livre de M. Hillebrandt : dix-huit ans modifient singulièrement l'aspect d'une question, surtout en matière d'exégèse védique, et il est à croire que M. Hillebrandt lui-même, quand il abordera, dans sa *Vedische Mythologie*, l'étude de Varuna, devra apporter bien des changements à son premier essai. De plus, Varuna occupe une place à part dans le panthéon védique : son caractère *moral*, qui rappelle la conception occidentale de la divinité, sa parfaite transparence mythique, son identité avec Ouranos (un des plus beaux résultats de la mythologie comparative), tout concourt à lui assurer le bénéfice d'un intérêt tout spécial. Il faut dire néanmoins que les idées courantes sur les origines de mythe paraissent aujourd'hui beaucoup moins assurées. D'après les plus récentes théories, Varuna ne serait plus le ciel enveloppant, mais la lune; il cesserait d'être indo-européen pour devenir indo-iranien; enfin Varuna et Ouranos seraient

1) La première est celle de M. Alfred Hillebrandt, *Varuna und Mitra*. Breslau, 1877, in-8°. — Mentionnons encore un travail de M. Kerbaker, *Varuna e gli Adityа*, dans *Atti della R. Ac. di archeologia, lettere e belle arti*, 1884-85-86, Naples, 1887.

complètement étrangers l'un à l'autre. M. Bohnenberger s'en tient aux opinions anciennes, et je suis bien éloigné de le lui reprocher. Seulement quand on n'a rien trouvé de nouveau, il est superflu de publier le résultat de ses recherches. Sans doute M. B. a une tout autre opinion touchant l'originalité de son ouvrage : il l'apprécie pourtant assez exactement en regard de celui de Hillebrandt : « Mainte chose importante pour lui est pour moi insignifiante ; maint passage du Rgveda allégué par lui est entièrement laissé de côté par moi, et d'autres sur lesquels il passe rapidement sont pour moi du plus haut prix » (p. 19). Il n'y a guère en effet dans la description de M. B., comparée à celle de son devancier, que des différences de perspective. Il s'est du reste abstenu d'indiquer ces différences : au lecteur de les découvrir. Ce qui caractérise surtout la méthode de M. B., c'est le souci constant de ratiociner sur des faits qui ne requièrent qu'une simple constation, de systématiser des idées qui échappent à tout système, et de donner une précision illusoire à des conceptions qui n'en comportent aucune. Les traits mythiques sont d'ailleurs savamment classés et étudiés en deux parties distinctes : I. *Die Vorstellungen des Rgveda.* II. *Die zu Grunde liegenden Motive.* Par exemple, nous apprenons dans la première partie que Varuna est conçu sous une forme humaine, qu'il marche, s'assied, etc. La seconde partie nous explique pourquoi il n'a pas la forme d'un animal, et nous avertit que « quand le Rg nomme les différents membres du dieu ou sa manière de mouvoir, il ne vise point à donner une description de sa personne, mais de sa bienfaisante activité. » L'ouvrage abonde en renseignements aussi instructifs. Si bien qu'après avoir lu les amples considérations de M. Bohnenberger sur les *zu Grunde liegenden Motive,* il est un *Motiv* qu'on n'arrive pas à découvrir : celui de la publication de son livre.

L. F.

H. Th. Cheever, D. D. — **Biblical eschatology.** — Boston, 1893, 1 vol., 241 pages.

Les États-Unis sont la terre classique de l'illuminisme religieux. Par un contraste singulier, le plus pratique des peuples se complaît dans les rêves les plus aventureux touchant les destinées de l'humanité et du monde. Ces sortes de spéculations ont trouvé dans la Bible leur principal aliment. Textes prophétiques ou eschatologiques ont été exploités, torturés dans tous les sens avec une ardeur et une passion sans égales. Innombrables ont été les livres qu'a suscités le besoin insatiable de savoir dans le détail ce qui arrivera après la mort et à la fin des temps.

C'est bien dans cette catégorie de productions qu'il faut ranger le livre que nous présentons au lecteur. M. Cheever nous apprend ce que sera la résurrection et à quel sort doivent s'attendre bons et méchants dans l'au-delà. Il a sur

ces matières des vues hardies et originales. Ce qui en rehausse l'intérêt et ce qui distingue son livre de la plupart des productions de ce genre, c'est que la science et même la théorie moderne s'allient ou essayent de s'allier à des vues qui échappent à tout contrôle. L'auteur prétend nous donner une eschatologie scientifique! Pour qui veut se faire une idée du tempérament religieux et de quelques-unes des tendances de l'âme américaine, ce livre est loin d'être dépourvu d'intérêt.

Dans la conception traditionnelle, il y aura une résurrection des méchants aussi bien que des bons. Les méchants ressusciteront pour subir le châtiment qu'ils ont mérité. Le conditionnalisme veut qu'ils soient anéantis. M. Cheever n'est satisfait ni de l'une ni de l'autre de ces conceptions. Il croit que la résurrection des méchants doit aboutir à leur relèvement et à leur rédemption. Dieu ne châtie pas sans améliorer. M. Cheever n'est, cependant, pas universaliste. Il n'admet pas que la loi morale, la justice, reste sans effet. Il suppose donc que tandis que les vrais bons, ceux qui ont vécu en Dieu ici-bas, entrent dès leur mort dans la béatitude éternelle, les autres restent plus ou moins longtemps sous l'empire de la mort; après une période plus ou moins longue, ils ressusciteront. L'auteur ne s'explique pas très clairement sur cet état intermédiaire durant lequel les méchants subissent le changement nécessaire qui leur permettra d'être sauvés. Cela paraît être une conception fort analogue à celle du purgatoire et inspirée par les mêmes motifs. Toute la première partie du livre de M. Cheever est consacrée aux discussions que cette doctrine, d'abord émise par un pasteur du nom de Backer, a soulevées au sein des différents corps ecclésiastiques de l'Église presbytérienne. Dans le reste du volume M. Cheever qui a repris à son compte l'idée de M. Backer s'applique à en donner la démonstration. Il essaie tout d'abord de l'extraire des textes bibliques. Si l'auteur était resté rigoureusement fidèle au sujet qu'annonce le titre de son ouvrage, ce serait sur ce point-là qu'il aurait concentré son plus grand effort. C'est à peine s'il l'effleure. La tentative qu'il a faite de retrouver ses vues dans les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est pas heureuse. M. Cheever paraît l'avoir senti. Aussi est-ce d'une tout autre manière qu'il entend démontrer sa thèse. Ce qui doit lui gagner tous les suffrages, pense l'auteur, ce sont les avantages précieux qu'offre son hypothèse. Elle concilie toutes les opinions, aussi bien les anciennes que les plus récentes. M. Cheever est un avocat persuasif, car il est très convaincu lui-même. S'il ne démontre pas sa thèse, ce qui serait malaisé, il excelle à la faire valoir.

Encore une fois, ce livre est curieux parce qu'il représente tout un côté de l'âme américaine qui mérite d'être étudié. Avertissons, cependant, le lecteur qu'il devra s'armer d'une certaine patience. L'enchaînement des idées est constamment interrompu par des digressions qui ne sont pas ce qu'il y a de moins intéressant dans ce curieux ouvrage.

Eugène de Faye.

A. F. Herold. — **L'Upanishad du Grand Aranyaka (Brihadaranyakopanishad**, traduite pour la première fois du sanscrit en français. — Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1894, in-8, 159 p.

L'importance des Upanishads et leur rôle dans la littérature védique sont signalés depuis longtemps. Ces textes, au moins les plus anciens d'entre eux, sont les compléments indispensables à l'étude du védisme ; ils contiennent à l'état primitif et obscur les premières notions de la philosophie indienne, philosophie qui, comme on sait, prit un développement immense, mais qui chercha toujours par les Upanishads à se rattacher légitimement au Véda. Ce fait nous explique la composition d'Upanishads nouvelles à une époque relativement récente.

L'honneur d'avoir révélé les Upanishads au monde savant revient à Anquetil-Duperron ; il publia en 1801 un certain nombre d'Upanishads traduites en latin d'une façon aussi minutieuse qu'intelligente, d'après un texte persan qui lui-même était une traduction des Upanishads originales, faite en 1657 sur l'ordre de Dârâ Shakoh fils de Shâh Jehan. Malheureusement la forme du travail d'Anquetil-Duperron le rendait peu accessible au public, seuls quelques esprits d'élite saisirent la portée de ces textes latins hérissés de mots persans.

Grâce à la publication de M. A.-F. Hérold, le public français[1] a maintenant entre les mains une Upanishad des plus estimées, traduite en français avec une grande fidélité. M. F. H. n'a pas hésité à sacrifier dans maint passage la forme au fond, et c'est là un mérite de plus, qui permet au lecteur de suivre la pensée du texte sans s'en écarter sensiblement, et de s'en rendre compte. Même si on peut faire quelque critique de détail, nous ne croyons pas que la méthode suivie par M. F. H. puisse être blâmée. Nous voudrions au contraire voir la préoccupation de rendre fidèlement le texte original transparaître plus souvent dans les traductions que l'on présente au public.

L'Upanishad du Grand Aranyaka ou B*r*ihadâra*n*yakopanishad est inhérente au Çâtapatha brâhmana, ce dernier se rattache au Yajur Veda, ou Veda des formules de sacrifices ; cette filiation explique le rôle prépondérant que joue dans l'Upanishad en question le symbolisme du sacrifice. Ce symbolisme est poussé si loin dans le détail qu'il n'est pas possible de donner une analyse à grands traits de l'ouvrage, encore moins de serrer son contenu dans les limites exactes d'un plan raisonné.

Il se dégage de l'ensemble de l'ouvrage une tendance vive et consciente à donner autant que les mots dont le sens abstrait n'est point encore scientifiquement dégagé le permettent, une forme déterminée aux notions philosophiques vaguement conçues et jamais encore formulées.

1) Max Müller a publié une traduction anglaise de la B*r*hadara*n*yakopanishad (*Sacred Books*, vol. XV).

M. Boehtlingk a donné une traduction allemande de la même recension que M. F. H. Saint-Pétersbourg, 1869.

Les notions si belles de l'Âtman et du Brahman se dégagent confusément du chaos védique ; ces éléments supérieurs et antérieurs aux dieux et aux créatures deviendront l'essence et la fin de tout ce qui est.

Il est à souhaiter que d'autres Upanishads viennent se joindre à celle que M. F.-H. nous a donnée, afin qu'il soit possible de saisir plus complètement les origines et les racines de cette floraison touffue et magnifique qu'a été la philosophie indienne.

Godefroy de Blonay.

Jean Réville. — **Les Origines de l'Épiscopat. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire romain** (Première partie. — Paris, Leroux, 1894 ; 1 vol. gr., in-8 de vi et 538 pages. Prix : 12 francs (t. V de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*. Section des Sciences religieuses).

Il y a quatre ans passés, M. Jean Réville publiait dans cette *Revue* une série d'articles sur la Valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche dans les études relatives aux origines de l'épicospat (t. XXII). Ces articles, qui furent réunis en tirage à part chez l'éditeur Leroux, étaient un travail préparatoire à l'enquête minutieuse dont l'auteur nous livre les résultats dans le gros volume susénoncé. Il fallait commencer par prendre position à l'égard de ces Lettres d'Ignace que la critique a si vivement discutées et qui sont les plus anciens documents en faveur de l'autorité épiscopale. Des occupations multiples ont empêché M. Réville de publier plus rapidement le travail d'ensemble qu'il annonçait dès 1890. Encore ne donne-t-il actuellement que la première partie de ses recherches ; mais cette partie forme un tout, puisqu'elle conduit l'enquête jusqu'à la constitution de l'épiscopat monarchique. Elle embrasse les questions les plus délicates des origines du gouvernement épiscopal. La suite traitera des premiers développements de l'institution épiscopale ; le problème des origines proprement dites est entièrement exposé dans ce premier volume.

Nous nous bornerons ici à en donner un compte rendu analytique, sans entrer dans la discussion critique, non pas que les thèses émises par M. Réville ne doivent soulever de nombreuses objections, mais parce que, dans cette *Revue*, toute appréciation pourrait paraître influencée par des considérations personnelles qui doivent demeurer étrangères à la discussion scientifique.

L'ouvrage comprend cinq sections principales, qui portent les titres suivants : 1° Le problème. — 2° Les premières communautés en Palestine. — 3° Les premières communautés en terre païenne. — 4° Les Églises à la fin du premier siècle. — 5° L'avènement de l'Épiscopat monarchique dans les Églises d'Asie Mineure.

Dans la première section, l'auteur établit les termes du problème. Il rappelle

successivement les solutions confessionnelles et les principales solutions de la critique moderne, et montre, d'une part, que ceux-là seuls peuvent étudier scientifiquement les origines de l'Épiscopat, qui sont dégagés de toute préoccupation confessionnelle, d'autre part, que la genèse des institutions ecclésiastiques chrétiennes procède non seulement de la synagogue juive, mais encore des associations religieuses privées de la société antique. La grande difficulté de ces recherches provient de la nature des documents qui nous renseignent sur la première propagation du christianisme. M. Réville pense que, malgré les divergences de la critique historique sur l'origine et la date de ces documents, il se dégage néanmoins des travaux scientifiques modernes un ensemble de résultats acquis, suffisamment solide pour qu'il soit possible d'étayer sur eux une construction historique, mais à la condition de distinguer soigneusement la nature, le caractère, la date approximative et surtout la provenance de chacun de ces documents. Il insiste sur cette dernière condition, parce qu'elle a été négligée jusqu'à présent. Alors que dans l'histoire des doctrines chrétiennes primitives la critique historique est unanime à reconnaître des tendances diverses dans la première chrétienté, au lieu de l'unité doctrinale que l'on attribuait complaisamment aux premiers disciples, on continue encore à sacrifier à l'idole de l'unité primitive en ce qui concerne les institutions ecclésiastiques. Il en résulte une grande confusion. On est amené ainsi à étendre à l'ensemble de la chrétienté primitive les renseignements fournis par chaque document, tandis qu'en réalité ils ne valent que pour la région d'où le document est originaire ou à laquelle il est destiné. Or, l'analyse plus minutieuse prouve que tel renseignement, qui paraît fondé pour les communautés palestiniennes ou pour les églises d'Asie Mineure, ne l'est plus pour la communauté romaine; telle institution s'est développée en Orient avant de s'accréditer en Occident. L'unité n'est pas à l'origine de l'Église catholique, mais au terme de son développement.

La méthode suivie par M. Réville s'inspire de ces considérations. Il a entrepris une analyse minutieuse de chaque document en particulier et groupé les données historiques fournies par cette analyse, suivant les régions et les époques auxquelles elles ressortissent.

La seconde section est consacrée aux premières communautés en Palestine. Jésus lui-même n'a pas créé d'organisme ecclésiastique nouveau. Il n'y a dans les évangiles aucune trace de fonctions ecclésiastiques assignées aux apôtres. Ces derniers sont des missionnaires et des témoins et toute la conception sociale des communautés primitives en Palestine est dominée par la croyance à la parousie, c'est-à-dire au retour prochain du Christ en vue de l'établissement du royaume messianique sur terre. On trouvera aux pages 31 à 43 la discussion du fameux passage (*Matthieu*, XVI, 13-20) relatif à la primauté de Pierre, sur lequel les évêques de Rome ont fondé l'institution de la papauté.

Dans les premiers groupements chrétiens de la Palestine, notamment dans l'Eglise-mère de Jérusalem, il n'y a pas la moindre trace de l'épiscopat. Il ne

faut pas davantage voir une institution canonique du diaconat dans l'élection des « sept » qui eut lieu à Jérusalem pour calmer les dissensions entre les chrétiens d'origine purement juive et les hellénistes. Ceux-ci furent assez promptement obligés d'abandonner la ville sainte, où l'élément judaïsant devint de plus en plus prépondérant. Les renseignements fournis par le livre des *Actes des Apôtres* et par les *Épîtres* authentiques de saint Paul sur le rôle et les fonctions des presbytres à Jérusalem ne s'accordent guère. M. Réville montre qu'ils reflètent de part et d'autre deux interprétations différentes des relations qui s'établirent entre les chrétiens du monde hellénique et ceux de Jérusalem. Mais il attire surtout l'attention sur la formation d'une conception messianique « légitimiste » de l'Église autour de la personne de Jacques, lequel, en sa qualité de frère et d'héritier direct du Messie, est considéré comme le chef légitime de la société messianique, tandis que le conseil des presbytres ou des notables de l'Église de Jérusalem a une tendance à s'attribuer le pouvoir d'un grand sanhédrin chrétien.

La troisième section débute par une étude du milieu judéo-hellénique où se déroula la première mission chrétienne et par une analyse des institutions de la synagogue chez les Juifs de la Diaspora. Passant alors à l'examen des communautés pauliniennes, telles que nous pouvons les connaître par les Lettres de l'apôtre, M. Réville observe qu'aucune des dénominations usitées par saint Paul ne rappelle les fonctions de la synagogue. Pour l'apôtre la véritable ἐκκλησία est l'unité idéale et spirituelle de tous les chrétiens. Les communautés locales ne possèdent encore aucune charte sociale, aucun règlement doctrinal ou disciplinaire. L'autorité, encore toute morale et spirituelle, appartient à ceux qui ont reçu de Dieu des charismes, des dons spirituels, à l'apôtre, au prophète, à l'instructeur (διδάσκαλος). A ce propos M. Réville montre la différence entre la conception idéaliste de l'apostolat chez saint Paul et la conception plus réaliste des apôtres juifs. Ces derniers ont reçu leur mission du Christ terrestre ; Paul tient son autorité du Christ glorifié, céleste. Cette différence se rattache étroitement à la distinction entre le christianisme paulinien et le christianisme des disciples immédiats de Jésus de Galilée.

Les églises disséminées par saint Paul à travers le monde hellénique sont de petits groupes démocratiques, de composition souvent fort mélangée, dont l'organisation est encore élémentaire. Si simple qu'elle soit, elle n'en comporte pas moins certaines fonctions administratives, sans lesquelles aucune action sociale n'est possible. Celles que les *Épîtres* nous font connaître sont les fonctions de *proïstamenoi*, de *diakonoi* et d'*episkopoi*. C'est dans l'*Épître aux Philippiens* que l'on rencontre pour le première fois la mention d'épiscopes ou d'évêques. A ce propos M. Réville a fait une étude minutieuse du sens de ce mot et du terme synonyme d'*épimélète* dans le langage administratif grec et dans la langue des LXX. L'idée centrale autour de laquelle se groupent les nuances de signification de ces termes, est celle d'inspection, de contrôle exercé sur les hommes

et sur les choses, pour que l'ordre soit maintenu, pour que la volonté du maître, la loi, la charte constitutive ou les décisions du peuple souverain soient observées, pour que chacun reçoive la rétribution de ses actes. C'est de ce côté-là qu'il faut chercher la première acception chrétienne du mot, puisqu'on ne trouve aucun équivalent des épiscopes dans la synagogue juive. On remarque aussi que dans la communauté de Philippes il y a plusieurs épiscopes.

Les *Épîtres* de Paul ne mentionnent pas de presbytres. Au contraire les traditions pauliniennes recueillies dans le livre des *Actes* connaissent des installations ou des convocations de presbytres par l'apôtre. Cette contradiction s'explique par la nature différente des documents. M. Réville montre l'étroite analogie qu'il y a entre les *presbyteroi* des *Actes* et les *proïstamenoi* des Épîtres. La conclusion qui se dégage de cette analyse des textes relatifs aux communautés pauliniennes, c'est que l'épiscopat et le presbytérat ont des origines distinctes mais remontent tous deux aux origines mêmes du christianisme. Si l'épiscopat, comme on l'a vu plus haut, n'est pas une institution établie pas les apôtres, il n'est pas non plus un dérivé ou une extension du presbytérat. Il a pris naissance dans les communautés helléniques, par le fait que le contrôle administratif y fut confié à certains membres de l'association suivant les habitudes des sociétés grecques, tandis que les presbytres se consacraient plutôt à ce que l'on appelle en langage ecclésiastique la « cure d'âmes ». Et, comme les associations chrétiennes étaient avant tout des sociétés pour la vie spirituelle et morale, le contrôle y a comporté dès l'origine, non seulement l'inspection du service matériel des assemblées, des finances, des offrandes et des distributions, mais encore la surveillance sur l'état moral, sur l'application des principes constitutifs de la société ou de ses décisions collectives, en un mot les épiscopes sont devenus les gardiens de la discipline.

M. Réville n'a pas quitté le terrain des premières communautés pauliniennes sans étudier la question si fort débattue depuis les travaux de Hatch, d'Ad. Harnack et de Heinrici : « Les communautés chrétiennes en terre grecque se sont-elles constituées sur le modèle des éranes ou des synagogues ? » Cette question lui paraît en réalité mal posée. Il n'y a pas, au point de vue légal et administratif, opposition entre les éranes ou les thiases et les synagogues. Celles-ci ne sont, aux yeux des autorités, qu'une variété de thiases. Les communautés chrétiennes ne pouvaient pas se constituer autrement que dans les conditions générales des thiases, mais il n'en résulte nullement que leur organisation intérieure ait reproduit celle des associations païennes. Cela n'était pas possible, puisque les besoins sociaux auxquels il s'agissait de pourvoir étaient tout autres dans une petite communauté chrétienne que dans une association religieuse vouée au service d'une divinité païenne. En réalité, les premières églises chrétiennes en terre païenne, régies par les conditions générales auxquelles étaient soumises toutes les associations religieuses privées, ne reproduisent ni l'organisation des éranes ou des thiases, ni celle des synagogues juives ; elles

se sont organisées peu à peu d'après leur génie propre, pour répondre aux besoins sociaux de nature particulière qui se faisaient sentir dans leur sein.

La quatrième section a pour objet : Les Églises à la fin du premier siècle. Après une courte introduction, destinée à faire ressortir les caractères généraux de cette période et la grande influence de la destruction de Jérusalem en 70 sur l'évolution des diverses tendances chrétiennes, M. Réville, fidèle à sa méthode analytique, entreprend l'examen successif des divers groupes de documents qui nous renseignent sur cette seconde phase des institutions naissantes de l'Église. Quelques pages suffisent à traiter les littératures johannique et apocalyptique où l'on ne trouve guère de renseignements sur la situation ecclésiastique. On est également réduit à la portion congrue en fait de documents sur la chrétienté de Jérusalem à la fin du premier et au commencement du second siècle. On reconnaît néamoins que la notion légitimiste du gouvernement de la chrétienté par les descendants du Messie selon la chair, se perpétue dans le petit monde des fidèles qui sont revenus à Jérusalem après le siège de l'an 70. Mais les terribles événements qui ont anéanti les prétentions du judaïsme ont eu leur contre-coup sur les chrétiens. Le christianisme helléniste s'est émancipé définitivement du christianisme judaïque hiérosolymite; celui-ci a perdu toute autorité. Les chrétiens de Jérusalem se réduisent de plus en plus à l'état de secte impuissante et oubliée.

La plupart de ceux qui ont quitté la ville sainte avant le siège semblent être restés en Batanée et en Pérée ou s'être fondus dans les communautés galiléennes ou syro-palestiniennes, où le souvenir de la prédication de Jésus était demeuré vivant et moins altéré qu'ailleurs, parce que là seulement il y avait un grand nombre d'auditeurs qui avaient entendu directement sa parole. L'écho de cette chrétienté syro-palestinienne nous est parvenu dans les recueils de dires et gestes de Jésus qui forment le fond de nos évangiles synoptiques, dans l'*Épître de Jacques* et dans la *Didachê*. Deux chapitres spéciaux sont consacrés par M. Réville à ces documents, dont le second surtout est très précieux pour l'historien. Ensuite il passe aux *Épîtres pastorales* (I et II à Timothée et une à Tite) qui ne sont certainement pas de saint Paul, et au Discours de Milet dans les *Actes des Apôtres*. C'est ici la discussion la plus importante de tout l'ouvrage; elle occupe près de cent pages. Ces épîtres, en effet, sont essentiellement ecclésiastiques. Malheureusement il ne s'ensuit pas que leurs instructions, claires sans doute pour les contemporains, le soient également pour nous. Quel rapport existe-t-il d'après elles entre l'episkopos, dès lors — semble-t-il — déjà unique dans chaque communauté en Asie Mineure et les presbytres? La question se complique encore du fait du Discours de Milet où l'auteur des *Actes* parle d'une pluralité de πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες. Cette différence paraît tenir justement à l'âge différent des deux témoignages. Dans l'Asie Mineure grecque le passage de la pluralité des épiscopes à l'unité épiscopale locale paraît s'être opéré pendant la période de vingt à trente ans qui a dû s'écouler

entre la rédaction des *Actes* et celle des *Pastorales*. Cet évêque était probablement nommé par le peuple chrétien sur présentation des presbytres et le plus souvent parmi eux. Les presbytres, en effet, forment dès lors un corps fermé, un conseil presbytéral auquel il faut être appelé et qui est entouré de toute sorte d'égards. Ces relations étroites entre les presbytres et les épiscopes expliquent les confusions apparentes dans les documents qui les concernent et l'erreur dont on s'est rendu coupable en identifiant ces deux catégories de dignitaires ou en considérant l'évêque comme le président des presbytres. En réalité, si l'évêque dans les églises auxquelles sont adressées les *Pastorales* est le plus souvent un presbytre, les fonctions des uns et des autres sont nettement distinctes. L'évêque est l'administrateur, « l'intendant de Dieu, » le gardien de la règle ou de la tradition, le censeur, représentant le pouvoir disciplinaire. En sa qualité d'administrateur il représente l'association dans les négociations avec les gens du dehors et devient ainsi la personnification de la communauté. Les presbytres sont toujours chargés de la cure d'âmes, aussi bien pour la communauté en général que pour ses membres en particulier; ils sont les conseillers et les instructeurs. On remarque, en effet, que les *Pastorales* sont muettes sur le rôle des prophètes et des instructeurs libres; les dignitaires de l'association accaparent de plus en plus les fonctions spirituelles qui étaient originairement dévolues aux charismatiques. A l'origine l'autorité dérivait du don spirituel que tel chrétien distingué avait reçu du Dieu ou du Christ; aussitôt qu'il commence à se constituer un gouvernement ecclésiastique, la tendance des hommes d'église est au contraire de dériver le don, le pouvoir spirituel, de l'autorité ou de la dignité dévolue aux presbytres ou aux épiscopes par l'Église. En d'autres termes à l'individualisme souverain de la première période les hommes d'ordre tendent à substituer une administration régulière et ordonnée des biens spirituels comme des biens matériels. L'effervescence gnostique déjà fortement accentuée dans les Églises grecques d'Asie risque d'entraîner la dissolution de la société chrétienne; de là, par réaction, les efforts pour constituer un gouvernement.

Les nombreuses et délicates questions soulevées par l'étude des *Épîtres pastorales* ne se laissent pas aisément résumer en quelques lignes. A vouloir présenter de cette situation, qui est en état de *devenir*, un tableau aux couleurs trop nettes et aux lignes trop précises, on risque de forcer le ton et de fausser la perspective. Il n'y a pas, d'ailleurs, que les épiscopes et les presbytres au sujet desquels ces Épîtres nous fournissent des renseignements. Il y a aussi les destinataires des Lettres, ces délégués apostoliques dont la mission semble avoir été plutôt fictive, les diacres et les veuves, cet ordre des veuves qui semble avoir compris les femmes âgées, dépourvues de famille et de soutien, vieilles filles comme veuves proprement dites, et qui était à la fois une institution de bienfaisance et une sorte de corps accessoire au service de l'Église.

Mais nous ne pouvons nous attarder à ces détails. Les *Pastorales* nous ont déjà trop longtemps retenus dans les communautés helléniques d'Asie. D'au-

tres documents, qui appartiennent à la fin du second siècle, nous appellent en Occident, notamment à Rome. Ce sont l'*Épître aux Hébreux*, la première *Épître de Pierre* et la première *Épître de Clément Romain aux Corinthiens*. Ces trois textes se détachent d'un fond théologique commun et sont pénétrés, à des degrés divers, il est vrai, d'un même esprit, qui est celui de la première chrétienté romaine. M. Réville s'est efforcé de faire ressortir le caractère très particulier de ce foyer romain, universaliste, relevant du libéralisme judéo-alexandrin plus directement que du libéralisme paulinien. Il est amené ainsi à traiter la question du séjour de l'apôtre Pierre à Rome. Il est disposé à l'admettre, mais il montre, par l'examen même de l'Épître qui a été écrite à Rome sous le nom de Pierre, combien l'idée d'un épiscopat de Pierre à Rome est étrangère à ces premiers textes romains. Il résulte clairement des trois documents susnommés qu'à la fin du premier siècle l'épiscopat uninominal n'existe pas encore à Rome; on n'y connaît encore que l'épiscopat plural. L'objection tirée des catalogues épiscopaux est sans valeur; ces catalogues sont tardifs, trahissent l'ignorance où l'on était de la première succession épiscopale à Rome et sont dépourvus, pour ces temps primitifs, de toute autorité historique.

Mais si le gouvernement épiscopal monarchique fut lent à s'établir à Rome, par contre l'esprit de l'Église romaine s'y manifeste dès la plus haute antiquité. L'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens* nous apporte à cet égard des témoignages d'une valeur inestimable. Ritualiste, sacerdotal, cérémonialiste, traditionaliste, attaché à l'idée de la transmission régulière de l'autorité, détaché des spéculations théologiques, d'esprit pratique, autoritaire, ce christianisme de Clément Romain porte au plus haut degré les marques de son origine judéo-alexandrine et de la piété telle que la comprenait la Rome antique. Dès l'origine on retrouve, au berceau même de l'Église, ces différences de l'esprit oriental, de l'esprit grec et de l'esprit romain, qui s'observent durant tout le cours ultérieur de l'histoire ecclésiastique.

La cinquième section du livre de M. Réville nous ramène de nouveau en Asie Mineure. Ce sont les *Épîtres d'Ignace* et de *Polycarpe* qui en font les frais. Nos lecteurs connaissent déjà les idées de l'auteur sur l'authenticité de ces épîtres. Il s'est borné à résumer dans le volume nouveau la dissertation qu'il leur avait consacrée ici-même, mais en les replaçant dans le milieu historique auquel elles appartiennent. Avec les *Épîtres d'Ignace* l'épiscopat monarchique s'affirme dans toute sa plénitude; le caractère de l'évêque d'Antioche, les circonstances dans lesquelles il écrit, l'état anarchique des Églises d'Asie auxquelles il s'adresse, expliquent l'insistance extraordinaire avec laquelle Ignace réclame la soumission des fidèles à leur évêque. Il est d'autant plus remarquable que ce fougueux patron de l'autorité épiscopale ignore l'institution apostolique de l'épiscopat, le principe de la succession épiscopale, voire même le caractère catholique de l'évêque. Pour lui, l'autorité épiscopale est exclusivement locale; l'Église catholique n'est encore que l'Église mystique de tous les vrais croyants.

Dès lors l'épiscopat monarchique existe. M. Réville a pensé qu'il devait arrêter là son premier volume, déjà trop étendu. Le second volume qui ne paraîtra que lorsque le roulement des publications de l'École des Hautes Études (Sciences religieuses) le permettra, montrera l'extension de l'épiscopat monarchique en Occident et les luttes qu'il eut à soutenir avec les partisans de la science libre, de la libre inspiration religieuse et enfin de la supériorité de la sainteté sur la dignité ecclésiastique.

X.

G. Krüger. — **Geschichte der altchristichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten.** — Fribourg et Leipzig, Mohr, 1895.

La librairie Mohr (Paul Siebeck), de Fribourg, à laquelle nous devons l'admirable collection des *Theologische Lehrbücher*, a compris que cette encyclopédie théologique, formant une véritable bibliothèque, ne répondait pas bien aux besoins des commençants qui réclament des résumés plus succincts et plus simples. Aussi a-t-elle mis en train, à côté des *Lehrbücher*, une collection de véritables manuels, propres à servir de guides aux étudiants ou de thèmes pour les explications des professeurs, le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, qui comprendra les diverses disciplines théologiques.

M. G. Krüger, professeur à l'Université de Giessen, l'un des disciples et des collaborateurs les plus distingués d'Ad. Harnack, s'est chargé de l'Histoire de la littérature chrétienne pendant les trois premiers siècles, en d'autres termes de ce que l'on appelait autrefois la Patristique. Dans un joli petit volume de XXII et 254 pages, avec tabelle chronologique, bien relié et bien imprimé, il a condensé tous les renseignement littéraires essentiels sur les documents écrits de la chrétienté des trois premiers siècles. Il s'est abstenu, de parti-pris, de toute digression sur le contenu dogmatique, moral ou ecclésiastique des œuvres qu'il passe en revue. Il a voulu être à la fois élémentaire et complet, c'est-à-dire donner tout ce qui est essentiel et rien qui ne soit important.

Évidemment on peut différer d'avis sur les points de détail dans la détermination de ce qui est essentiel ou de ce qui ne l'est pas. Nous ne discuterons pas avec l'auteur sur ces points. Il est une lacune seulement que je tiens à lui signaler. La littérature judéo-hellénique est complètement passée sous silence. L'omission, assurément, est intentionnelle. Cette littérature n'est pas chrétienne ; M. Krüger n'a donc pas voulu la comprendre dans un manuel d'histoire littéraire chrétienne. Cette façon de comprendre sa tâche me paraît trop étroite. Il est impossible de comprendre et d'apprécier la littérature chrétienne primitive, jusqu'à Justin Martyr, sans s'être au préalable familiarisé avec la littérature judéo-hellénique. J'estime donc qu'il est indispensable de traiter celle-ci comme la préface de celle-là et j'espère que dans une nouvelle édition M. Krüger voudra bien compléter ainsi son excellent manuel.

Tel qu'il est, il se recommande à tous les étudiants et à tous ceux qui, désireux de se rendre compte de la composition et de la nature de la première littérature chrétienne, n'ont pas le loisir ni les connaissances techniques nécessaires pour étudier les deux formidables volumes qui constituent la première partie de la *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de Harnack. M. Krüger est un guide sûr et précis. Il donne des faits, des noms, des dates, des matériaux de l'histoire, à un point de vue impersonnel, avec prudence et d'une façon désintéressée. Comme il ne construit pas l'histoire dont il présente les matériaux, il n'est pas tenté de les présenter sous un jour favorable à sa conception historique. Il donne les *realia*; c'est rendre service dans un domaine où l'imagination s'est si largement déployée que bien des étudiants sont plus portés à connaître les hypothèses de M. X. ou Z. sur les documents, que la nature même des documents, leur contenu et la valeur du texte que nous en possédons.

Jean Réville.

Oscar Hausen. — **Fra aandslivet i det klassiske China** (Études sur la Chine classique).

Quel est, en réalité, l'intérêt que présentent les études religieuses et historiques? La question se présente d'autant plus difficile à résoudre lorsque le sujet est éloigné du milieu traditionnel dans lequel nous vivons. Mais, à certains égards, une réponse ne semble pas difficile à faire. Nous voici, à l'heure actuelle, dans un certain état, et cet état, nous le savons, n'est que le résultat d'un développement progressif. Or, une particularité de notre constitution intellectuelle est de vouloir connaître non seulement où l'on en est dans le présent, mais encore où l'on en était dans le passé. A cet instinct intellectuel vient se joindre le pressentiment d'une certaine solidarité entre les diffférents degrés d'une même idée, dont l'histoire nous montre l'enchaînement, de sorte qu'il est possible d'en tirer alternativement soit une ratification, soit un correctif pour l'idée telle qu'elle existe aujourd'hui.

Voilà la base d'intérêt général de l'histoire des connaissances historiques et religieuses.

Mais, à côté de celles-ci, il existe des idées d'une origine différente auxquelles correspond un intérêt d'un autre genre. C'est tout simplement l'intérêt que l'on éprouve à embrasser, d'un coup d'œil, la vie d'autrui, telle qu'elle est vécue, en quel lieu que ce soit. Cette noble curiosité s'adapte aux relations territoriales, où elle a créé la *géographie*. Elle s'adapterait aux principes intellectuels, sociaux ou religieux, que l'on parviendrait à une *idéographie*.

Mais ce que nous avons constaté jusqu'ici n'a qu'un intérêt *descriptif*, on pourrait dire *statistique*.

Cependant il en existe encore un autre, foncièrement scientifique et d'une

portée élevée. De même que la réalité physique est accompagnée d'une idée métaphysique, de même pourrait-on constater que le fait, l'état historique, est accompagné d'une idée *métahistorique* (sit venia verbo!). En d'autres termes : de la matière historique, telle quelle, se dégagent des lois qui sont autant de témoignages du génie humain.

L'hypothèse indispensable à tout ce raisonnement est celle-ci : partout, dans notre monde, la vie intellectuelle et morale a une base générale, qui rend les phénomènes commensurables[1]. C'est ainsi que se développera une comparaison universelle et féconde. La difficulté gît dans la mesure à employer. En attendant, le procédé analytique consistera à se servir d'un *criterium* généralement approuvé, mais avec cette réserve, qu'il ne pourra, lui-même, échapper à la critique.

Ce qu'il y a d'évident, c'est que toutes ces matières donnent lieu à une grande variabilité d'explications. Mais c'est précisément ce que l'on veut, car c'est de cela que profitera, à la fin, l'esprit humain.

Telles sont les réflexions que suggérerait la lecture de tout traité sur la vie intellectuelle et religieuse de cette grande nation de l'Extrême-Orient, que des événements récents viennent de mettre particulièrement en vue.

L'auteur du livre, d'apparence modeste, dont nous avons à rendre compte aux lecteurs de la *Revue*, est professeur à l'Université de Copenhague. D'après la préface, nous avons ici, passablement élaborée, une matière que ce professeur a traitée dans une suite de conférences. L'arrangement de son travail en porte l'empreinte. L'auteur se donne bien de la peine pour que ses lecteurs s'orientent sur le sol où se produisent les phénomènes qu'il décrit; une attention spéciale est consacrée aux rapports géographiques et ethnographiques. Partout il se montre auteur érudit bien au courant de la littérature de la Chine. Son exposition facile s'appuie surtout sur cette œuvre instructive de Richthofen, où le savant allemand a très nettement posé les résultats des études faites sur un voyage dans ces régions éloignées.

En envisageant la façon dont le traité danois est composé, on pourrait être porté à douter si ce que veut donner l'auteur n'est pas une description populaire, plutôt que des recherches critiques. Cependant d'autres observations nient qu'il se soit proposé ce dernier but, et placent ses études dans le cadre des travaux contribuant à l'élucidation scientifique du problème; et c'est pourquoi le livre pourra se lire non sans intérêt, même hors de la Scandinavie, où la langue lui assurera une légitime popularité. Nous signalerons, entre autres, les pages 90 et 96, qui nous montrent le jugement sagace et juste de l'auteur. Remarquons

1) Cf. la remarque si judicieuse de M. Albert Réville dans la *Religion chinoise* : « Partout l'esprit humain, en proportion de son savoir, et sous l'impulsion d'un idéal progressif....., a obéi en religion aux mêmes lois fondamentales » (Préface, v).

encore particulièrement la page 74, où l'auteur, s'appuyant sur Richthofen, plaide en faveur d'une acception contraire à ce qui se trouve ordinairement chez les sinologues modernes, concernant un passage assez important dans les livres de Yu.

En revanche, je ne crois pas à la profondeur philosophique dans l'unité indéterminée chez Lao-tse. C'est là, encore plus que chez Anaximander, l'abstraction vague qui, d'un terme métaphysique, avance ce qui n'est pas méthodiquement analysé, et, par cette même raison, n'est pas encore un objet clair à la pensée.

Il eût été bien à désirer que l'auteur eût usé d'une plus ample généralisation sur son sujet; particulièrement, que sa reproduction bigarrée eût été suivie d'un résumé se fondant sur une comparaison générale. La belle idée de l'auteur d'initier ses lecteurs à la vie intellectuelle et religieuse du Céleste Empire en aurait gagné encore davantage.

A. Aall.

I. Édouard Naville. — **Ahnas el-Medineh (Heracleopolis magna) with chapters on Mendes, the nome of Thoth and Leontopolis, and Appendix on byzantine sculptures,** by professor T. Hayter Lewis. — J. J. Tylor and F. L. Griffith : **The tomb of Paheri at El-Kab.** Eleventh memoir of the Egypt exploration fund.

II. Édouard Naville. — **The temple of Deir el-bahari; its plan, its founders and its first explorers, introductory memoir.** — Twelfth memoir of the Egypt exploration fund.

III. **Archæological Survey of Egypt, edited by** F. L. Griffith : **El-Bersheh, part I (The tomb of Tehuti-hetep** by Percy G. Newberry **with plan and measurements, of the tomb,** by G. Willoughby Fraser, Special publication of the Egypt exploration fund).

La Société anglaise de l'*Egypt exploration fund* ne chôme pas : elle vient coup sur coup de publier trois ouvrages, et ce n'est pas sa faute si ces trois ouvrages n'ont pas un égal mérite ou si ses efforts n'ont pas été couronnés d'un même succès. Je les ai réunis ici afin de rendre hommage à cette Société qui a déjà si bien mérité du monde savant en général, et du petit monde des égyptologues en particulier, car je ne saurais trop admirer comment on entend la solidarité outre-Manche et comment d'une cause médiocre on sait tirer les meilleurs effets.

I

Le premier ouvrage dont j'ai à rendre compte aux lecteurs de la *Revue* contient deux mémoires, l'un de M. E. Naville, « notre grand fouilleur » ainsi que l'appelle admirativement le professeur T. Hayter Lewis, l'autre de M. Griffith avec la collaboration de M. J. J. Tylor. Ces deux parties d'un même ouvrage n'ont ni le même mérite, ni la même importance.

Le mémoire de M. E. Naville est le résultat de deux campagnes de fouilles, campagnes désormais célèbres dans l'histoire des fouilles en Égypte par leur insuccès le plus complet. La première avait porté sur le site de la ville nommée Ehnîs par les Coptes, Ahnas par les Égyptiens modernes et *Hounen souten* par les anciens Égyptiens. L'importance de cette ville à la fin du Premier Empire ou de l'Ancien Empire égyptien, son rôle dans la localisation des légendes religieuses en Égypte, sa situation politique même sous les Romains, les légendes chrétiennes recueillies dans les *Actes des Martyrs*, tout semblait promettre à M. Naville un ample moisson de renseignements inédits qui pouvaient éclairer d'un jour nouveau l'histoire encore mal connue de la Xe et de la XIe des dynasties égyptiennes, l'histoire de l'évolution religieuse primitive, celle aussi du christianisme dans le nome héracléopolitain, et cela d'autant mieux que l'illustre Mariette, dans ce qu'on a appelé son *Testament archéologique*, avait attiré l'attention de l'*Académie des inscriptions et belles-lettres* sur l'importance de ce site. Eh! bien, le site a été fouillé, complètement et d'après les règles de la science, je présume, et rien n'est sorti des terres remuées, des tranchées ouvertes, sauf quelques fragments de colonnes, de statues au nom de Ramsès II et d'Ousortesen III, c'est-à-dire datant de la XVIIIe ou de la XIIe dynastie. Vraiment c'est un peu maigre, et je ne saurais m'empêcher de croire que, si un ex-collègue de M. Naville avait passé par là et dirigé les fouilles avec cet esprit méticuleux qui lui est propre, esprit éminemment utile dans de semblables travaux, il aurait pu trouver quelque chose de mieux. Mais M. Naville et M. Petrie appartiennent à deux écoles différentes : le premier ne s'occupe que des gros monuments des Pharaons, des nécropoles immenses, de tout, en un mot, ce qui lui paraît historique au point de vue où il se place; le second ne dédaigne pas ces monuments historiques quand le bonheur les jette sur son chemin, mais il estime, et avec combien de raison, que la véritable histoire ne consiste pas seulement dans les renseignements que peuvent fournir les gros morceaux, mais bien plus dans tout ce qui témoigne de l'activité humaine, et qu'en ce sens un tesson de verre, un scarabée, ou tout autre objet qui passe invisible sous l'œil de M. Naville, est tout aussi important, bien qu'autrement, qu'un temple, une statue ou une nécropole où l'on ne voit que les inscriptions ou les boîtes à momies.

M. Naville, frustré dans ses espérances du côté des monuments, n'en a pas

moins composé un mémoire, et pour cela il a dû prendre tous les tenants et les aboutissants de son site ; malheureusement il a prêté le flanc à la critique et plus d'une fois. M. Naville montre, peut-être trop, qu'il appartient par son âge et ses travaux à l'ancienne école égyptologique, je veux dire à celle que E. de Rougé fit sortir des cendres presque éteintes de l'école primitive de Champollion : il est sans doute de ceux qui croient que la connaissance des hiéroglyphes, une certaine habitude des ouvrages des égyptologues de la seconde heure, suffisent aujourd'hui pour exprimer des monuments de l'Égypte tout ce qu'ils nous peuvent donner. Je crois qu'il faut plus et mieux. Nos prédécesseurs dans la carrière nous ont rendu l'immense service de défricher le terrain ; ce qui leur suffisait ne suffit plus à ceux qui aujourd'hui tentent de tirer parti des données que peut fournir l'égyptologie, même au point de vue restreint du dictionnaire. Je ne veux pas insister sur cet ordre d'idées, d'autant mieux que je vais en retrouver sur-le-champ plusieurs applications. C'est surtout au point de vue géographique que l'œuvre de M. Naville laisse à désirer. Je ne m'arrêterai pas à l'interprétation qu'il donne aux textes grecs, c'est affaire aux hellénistes ; je ne veux prendre que les villes égyptiennes dont l'emplacement est certain. Il dit dans une note : « Je considère que le site de Nilopolis est celui de l'endroit appelé maintenant Abousîr, » c'est-à-dire le village connu sous le nom d'Abousîr el-Malaq encore de nos jours. Or, presque toutes les *Scalæ* coptes qui nous ont laissé des données géographiques contiennent le nom de Tilodj avec l'égalité Delâs, qui est simplement une variante du nom premier ; et Quatremère avait déjà parfaitement vu que Tilodj ou Delâs était la ville nommée autrefois Nilopolis par les Grecs. La découverte récente de la liste des évêchés de l'Égypte est venue confirmer péremptoirement l'identification de Quatremère, car elle donne l'égalité *Nilou* = Tilodj = Delâs. M. Naville ne peut dire qu'il ignore cette liste, puisqu'il la cite dans plusieurs autres passages de son mémoire d'après la publication de M. J. de Rougé et qu'il la nomme la liste des *évêchés d'Oxford*, bien qu'il n'y en ait pas trace dans la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford[1]. Et maintenant qui croire, des auteurs coptes qui devaient savoir les noms des villes de leur pays et qui ont identifié Nilopolis avec Delâs, ou de M. Naville qui place la ville de Nilopolis à plusieurs kilomètres plus bas dans l'Égypte?

Si je passe maintenant à Mendès, je vois que le site de la ville a été exactement donné par M. Naville, mais alors c'est son érudition qui n'est pas assez complète : il ne semble pas se douter que le nom de la ville de Mendès s'est retrouvé dans les œuvres coptes. Je l'ai cependant démontré, quoique j'aie moi-même hésité à placer la ville ancienne au village de Tmei el-Amdid ; mais

(1) J'ai fait observer, dans ma *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, que M. Revillout qui a fourni la dite liste à M. de Rougé, avait dû la copier sur un manuscrit de la *Bibliothèque nationale* et qu'il a ensuite oublié où il avait fait cette copie.

M. Naville ignore mon ouvrage, ce qui n'est pas très grave et, ce qui l'est beaucoup plus, les nombreux documents que j'ai fait connaître. Je ne lui fais pas un crime de ne pas connaître ce qui se publie ; mais, quand on veut faire œuvre de science, il faudrait se tenir un peu au courant des œuvres publiées, ne serait-ce que pour les réfuter. L'ouvrage de M. Naville ayant été publié vers le mois de juin 1894, si je ne me trompe, et le mien ayant paru au mois d'octobre 1893, l'honorable égyptologue aurait eu tout le temps d'en-prendre connaissance. Il parle, à propos de Mendès, d'un certain Philéas, qui aurait été évêque de Themoui ou Thmouis et qui aurait souffert le martyre sous Dioclétien : les œuvres coptes ne le connaissent pas, le *Synaxare* n'en a pas conservé le moindre souvenir, et j'ai été fort surpris de voir que M. Naville le connaissait. Dans un autre genre, il n'est pas aussi certain qu'il le croit que les charges sacerdotales fussent héréditaires ; si l'on en juge par analogie, ce serait même le contraire qui serait l'expression de la vérité. Dans les quelques pages qu'il consacre au nome de Thot et à Léontopolis, il a commis quelques erreurs qui pourraient induire ses lecteurs en erreur. Ce nome de Thot dans la Basse-Égypte était bien situé dans les environs de Eschmoun-Erman des Coptes ; c'était bien cette ville qui en était la capitale, et ce n'est pas Champollion qui a dit le premier ou le seul que cette ville était appelée Eschmoun-Tanâh, car ce nom se trouve dans l'*État de l'Égypte* publié par Sylvestre de Sacy, à la suite de sa traduction de 'Abd-el-Latîf, de sorte que ce n'est pas une opinion de Champollion (*according to*), mais un fait bien certain. Enfin la liste des évêchés de l'Égypte ne donne pas l'équivalence de Léontopolis et de Sahraget el-Kobra, comme le dit M. Naville en s'appuyant sur M. J. de Rougé : cette liste donne comme équivalent à Léontopolis la ville de Nathô à laquelle fut jointe, lors de sa disparition, la ville de Sahraget, lorsque le siège de l'évêché fut transféré dans cette dernière ville tout en conservant la dénomination primitive, comme le fait a toujours lieu pour la dénomination de certains évêchés catholiques ; ainsi, par exemple, pour l'évêché de Saintes et de la Rochelle, quoique depuis fort longtemps Saintes ne possède plus d'évêque. La lecture de la *Géographie de l'Égypte à l'époque copte* aurait édifié M. Naville sur tous ces points.

Les sculptures coptes découvertes par M. Naville dans ses fouilles à Ehnîs ou Ahnas sont les seuls morceaux intéressants. Jusqu'ici, ainsi que le fait remarquer à juste titre M. T.-Hayter Lewis, on ne connaissait guère que les stèles informes ramassées un peu partout ; grâce aux fouilles de M. Naville, on a maintenant des œuvres d'art qui peuvent être très utiles à l'histoire de l'art égyptien dans son évolution dernière. L'appendice de trois pages ajouté au mémoire principal me fournit une nouvelle preuve du peu de lecture de ces Messieurs. M. Lewis assure, d'après M. Butler qui lui-même a recueilli la chose d'un autre auteur, peut-être des voyages de Vivant-Denou, et celui-ci l'avait certainement recueillie des moines coptes que le monastère blanc, autrement dit le monastère de Schenoudi, avait été bâti par sainte Hélène. C'est la préten-

tion des Coptes; mais la réalité est que ce fut Schenoudi lui-même qui le construisit au IVe siècle, sinon au Ve : la lecture de la *Vie de Schenoudi* aurait suffisamment instruit M. Lewis, et, s'il ne s'était pas fié à ma traduction, il aurait pu se faire dissiper ses doutes par quelqu'un en qui il eût confiance. Ce sont là des points de détail sans doute; mais quand le fond manque et que l'on se rejette sur les détails, il faudrait au moins que les détails fussent exacts.

Le mémoire qui fait le sujet de la seconde partie du volume que je juge est d'un tout autre genre : ici ce n'est pas le fond qui manque, car la tombe de Paheri est l'une des plus importantes du petit groupe de tombeaux d'El-Kab. Cette tombe avait été le sujet d'un nombre relativement grand de publications ou de copies : Champollion, Rosellini, Lepsius, Wilkinson, H. Brugsch, sans compter Burton, Robert Hay et M. Williers Stuart, y avaient passé ou séjourné après les savants de la *Commission d'Égypte*; mais jamais on n'avait entrepris la publication intégrale de l'une de ces tombes. M. Griffith vient de publier intégralement tout ce qui reste de cette tombe grâce aux dessins et aux photographies prises sur les lieux par M. J.-J. Tylor et M. Harold Roller, et il l'a fait, je dois le dire bien haut, avec toute la compétence désirable. Non pas qu'en certains passages son œuvre n'offre aucune prise à la critique ; dame critique trouverait au contraire beaucoup de points légers qui sont ou que je regarde comme faibles dans l'œuvre de M. Griffith, mais ce sont là des vétilles par rapport à l'ensemble de l'œuvre, et cet ensemble est plus que satisfaisant. Je lui reprocherai seulement de ne pas connaître le nom de celui qui, dans la *Description de l'Égypte,* a décrit les *Grottes* d'Eilithya ; il se nomme non *Cartaz,* mais Costaz. En général on ne rend pas assez justice au grand travail des membres de la *Commission d'Égypte* : leurs dessins peuvent être défectueux, et ils le sont trop souvent ; mais quand on pense aux conditions dans lesquelles ont été faites leurs copies ou leurs esquisses, quand on veut faire entrer en ligne de compte la pénurie des moyens à leur disposition, on est au contraire porté à concevoir pour leur œuvre la plus vive admiration, et maintenant encore, quoique la connaissance des monuments égyptiens ait été vulgarisée par un grand nombre d'ouvrages, on n'est guère plus avancé pour les détails : l'ouvrage de Lepsius n'est pas fait pour donner une idée de la diversité des types sortis du pinceau égyptien, ainsi que le fait observer justement M. Griffith, et je ne suis pas très certain que les planches du tombeau de Paheri soient faites de manière à donner une autre idée. Mais ce n'est pas là le travail personnel de M. Griffith ; ce qui lui est personnel, c'est l'explication des planches et la traduction des textes, c'est-à-dire la partie la plus importante de la publication. Je ne saurais assez louer le soin méticuleux avec lequel l'auteur s'est attaché à tout expliquer et à rendre compte du moindre groupe hiéroglyphique; d'autres pourront regarder ce soin comme superflu, je le trouve excellent et tout à fait scientifique, car vous pouvez n'être pas frappés pour vos recherches personnelles de telle ou telle particularité, mais votre voisin ou votre collègue peut parfaitement se trouver frappé

pour ses recherches de ce que vous aurez négligé, et le premier soin de tout éditeur consciencieux doit être de fournir la description et la traduction de toutes les scènes et inscriptions du monument qu'il édite. C'est ce qui a trop manqué jusqu'ici aux publications égyptologiques, ce qui a plus nui qu'on ne le pense d'ordinaire aux progrès de notre science, où un examen hâtif et éclectique a été la cause qu'un grand nombre d'idées fausses ont été mises en circulation, dont on a la plus grande peine à se défaire aujourd'hui.

Le tombeau de Paheri est des plus importants qui nous soient parvenus pour l'histoire vraie des mœurs égyptiennes. On peut y prendre sur le fait certains des états par lesquels a dû passer l'humanité primitive, et l'on doit féliciter M. Griffith d'avoir choisi cette tombe, entre toutes celles du groupe d'El-Kab. Pour lui montrer que j'ai lu avec attention son œuvre, je me permettrai de lui soumettre quelques exemples où je ne serais pas d'accord avec lui; ainsi je ne traduirais pas comme il le fait : « Hâtez-vous, accélérez vos pieds, l'eau vient et atteindra bientôt les paniers, » mais : « Hâtez-vous, accélérez vos jambes, l'eau vient et atteindra bientôt les gerbes » ou « les javelles ». Et de même dans la réponse qui est faite, je traduirais : « Le soleil est chaud tant et plus; que le soleil soit gratifié du prix du blé en poissons, » c'est-à-dire : Il fait si chaud que l'eau dont tu nous menaces sera la bienvenue, et si quelques javelles sont gâtées, l'action du soleil sera payée en poissons, autrement dit le prix du poisson te rendra l'équivalent des céréales perdues. Un reproche plus grave que je ferai à M. Griffith sera d'avoir traduit *makherou* par *décédé*. Si je comprends bien sa pensée de derrière la tête, il n'a pas voulu prendre position entre les deux interprétations si différentes que l'on donne à cette expression : *justifiée* et *juste de voix*, il a adopté un moyen qui ne compromet rien ; mais alors comment traduirait-il les phrases où il est dit du soleil qu'il est *makherou* contre ses adversaires? Je ne le vois pas très bien. Sans doute, l'une ou l'autre de ces interprétations peuvent être sujettes à des difficultés, mais ces difficultés proviennent seulement de ce que cette expression est souvent prise au figuré et qu'on ne sait pas touiours rendre convenablement les figures égyptiennes. En traduisant par *décédé*, M. Griffith a-t-il bien prévu tous les inconvénients de sa traduction? a-t-il vu le parti que pourrait en tirer quelqu'un qui, comme je le fais, ne croirait pas que la décoration de la tombe fut achevée ou même commencée au moment de la mort du défunt? Je pourrais multiplier ces observations, mais, je préfère rendre hommage au travail de l'auteur qui, dans la traduction de la stèle, a fait vraiment œuvre de philologie, bien que je ne partage pas de tout point sa manière de voir pour différents passages de cette stèle, si intéressante au point de vue religieux. M. Griffith peut vraiment être fier de son travail.

II

En choisissant le temple de *Deir-el-Bahary*, pour le théâtre de ses fouilles dès l'année 1893, M. Naville était bien assuré que là, du moins, il rencontrerait des

monuments et des inscriptions, même qu'il pourrait faire œuvre utile à la science. Dans le mémoire qui sert d'introduction à la publication intégrale de ce beau temple il a d'abord fait l'histoire des fouilles faites sur le site historique et des travaux scientifiques qu'il a occasionnés, rendant assez bonne justice à ses prédécesseurs, surtout à Mariette. Chemin faisant, il a donné quelques-uns des résultats de ses propres travaux qui ont corrigé heureusement les assertions qui avaient cours dans le monde égyptologique; il a ensuite proposé le plan du temple tel qu'il lui était apparu, un court aperçu historique de la famille des Thoutmès, du règne de la reine Hâtschopset, de son expédition navale à la terre de Pounet et enfin de sa mort. Le tout contient vingt-huit pages. Ici je n'ai qu'à féliciter M. Naville de son mémoire, il y a bien par-ci par-là quelques points discutables, et j'en discuterai un tout à l'heure, mais l'ensemble est très bon; quoique les découvertes et les fouilles de Mariette avaient déjà bien avancé l'ouvrage, cependant il y a quantité de faits nouveaux qui ont été mis au jour, de corrections faites aux idées de Mariette — ce qui prouve bien ici qu'il est fort dangereux de bâtir des théories seulement sur quelques indications isolées, et qu'il faut avoir sous les yeux l'ensemble d'un monument avant de porter un jugement définitif qui ait chance d'être juste et par conséquent d'être accepté; — d'identifications géographiques solidement établies d'après les textes nouvellement mis au jour, et il ne me reste plus qu'à féliciter M. Naville et à lui souhaiter bonne chance pour mener son travail à belle fin, non seulement pour le temple, mais encore et surtout pour la publication d'une œuvre qui dépassera sans doute en importance celle du temple d'Osorkon à Bubaste, qui est une des œuvres dont M. Naville peut être fier.

La reine Hâtschopset était la fille de Thoutmès Ier; elle fut associée au trône du vivant même de son père, elle épousa son demi-frère Thoutmès II qui mourut après quelques années de règne, exerça ensuite le pouvoir pendant la minorité et au nom de Thoutmès III, fils de Thoutmès II, mais non de Hâtschopset, car c'était seulement son neveu, quoique le fils de son mari. Elle fut sans doute forcée de prendre la tutelle de Thoutmès III, au lieu de garder l'empire pour elle-même, par des circonstances que nous ne connaissons pas et qui durent être bien fortes pour faire plier la volonté de cette femme impérieuse dont le règne fut un des plus glorieux pour l'Égypte. Elle n'avait qu'une fille nommée comme elle et qui épousa Thoutmès III. Le neveu n'eut qu'une médiocre reconnaissance pour sa tutrice; l'un de ces premiers soins fut de faire marteler les cartouches masculins que s'était attribués la reine et de s'approprier, autant que faire se pouvait, le récit des expéditions célèbres faites par sa tante et sa belle-mère. Ces expéditions sont pour moi le plus beau trait du règne de cette femme; elles montrent que l'Egypte savait, dès la XVIIIe dynastie au moins, se lancer dans les grandes découvertes géographiques, et qu'elle n'était pas effrayée par les expéditions maritimes. La plus célèbre est celle qui fut dirigée sur la côte des Somalis et qui est tout au long racontée et illustrée sur les murs du temple.

Ce temple fut élevé par la reine Hâtschopset en l'honneur de son père Thoutmès Ier et en son propre honneur à elle-même. Fut-ce un monument funèbre érigé par la fille à son père ou par la reine au roi qui l'avait associée au pouvoir? Peut-être pensera-t-on que c'est la même chose, et M. Naville tout le premier me semble devoir penser ainsi, mais cependant il y a une grande différence. Le temple de Deir-el-Bahary, pas plus que ceux qui sont situés dans la partie occidentale de Thèbes, pas plus que ceux qui se trouvent sur la rive droite du Nil à Thèbes, ne sont des *chapelles funéraires* élevées pour y rendre aux défunts les actes du culte familial qui occupait la première place dans les idées égyptiennes. Aussi n'est-ce point à Deir-el-Bahary que j'irais chercher le tombeau de la reine, et je ne m'étonne point qu'on ne l'y ait pas rencontré, je serais même fort étonné qu'on l'y eût trouvé. Les sépultures royales de l'Égypte à cette époque se trouvaient au nord de Deir-el-Bahary dans la *vallée des Rois* pour les hommes, au sud de ce même endroit dans la *vallée des Reines* pour les femmes. C'est là qu'on rendait les honneurs funéraires aux défunts en tant que défunts, qu'on leur portait les offrandes accoutumées, on leur rendait visite dans leurs magnifiques maisons d'éternité, qu'on les changeait de maillot à époque fixe, etc. Les Pharaons et leurs femmes, une fois passés de vie à trépas, étaient traités absolument comme de simples hommes par leurs familles. Il en était tout autrement si on les considérait comme *rois*. En tant qu'hommes on leur rendait les devoirs que l'on rendait à tous les hommes; en tant que rois on leur rendait des honneurs divins, car ils descendaient de la famille divine dont ils se réclamaient : ce n'était plus le fils qui élevait un temple à son père, ou une fille à son père, comme dans le cas présent, c'était le roi qui élevait une splendide construction d'abord à l'Ancêtre de la famille, au dieu Amon pour les rois thébains, et ensuite à son prédécesseur immédiat ou quelquefois à sa propre personne. Cela est si vrai que personne parmi les grands fondateurs de temple ne se fit enterrer dans les édifices construits, ou dans les entours : l'homme mourait, le roi était toujours vivant dans la personne de son successeur, l'Ancêtre commun présidait toujours aux destinées de la famille royale. Dans les temples de la rive gauche, comme dans ceux de la rive droite, on rendait hommage aux fils du Soleil qui continuaient la famille solaire, et, de même que dans une famille bien ordonnée on conserve le souvenir des faits glorieux pour la famille, de même, lorsque des actions jugées glorieuses avaient été faites par quelqu'un des Pharaons égyptiens, ce Pharaon ou son successeur assurait la mémoire de ce fait par l'érection d'un temple où étaient racontés son règne et ses actes glorieux. Telle est pour moi la genèse des temples égyptiens : on n'y adorait point un Dieu abstrait même dans sa forme concrète, on y adorait tel Dieu fondateur de telle famille, laquelle était parvenue à la royauté et qui descendait, croyait-on, de la famille solaire.

III

Le premier volume des tombes d'El-Berscheh est la continuation de l'œuvre entreprise par la Société anglaise de l'*Archæological Survey of Egypt*, dont les mémoires sont édités par M. Griffith. Ce nouveau volume est en très grand progrès sur les deux premiers, et non seulement au point de vue du texte, mais aussi au point de vue des planches qui nous représentent l'état actuel de la tombe de Thot-hôtep. Cette tombe est très célèbre chez les égyptologues à cause du transport du colosse qui y est représenté. Ce transport est le morceau capital de la décoration. Il met en scène deux cent soixante-treize personnages, abstraction de ceux qui pouvaient se trouver dans le lieu que devait décorer cette statue. Comme on peut le voir, c'est une vaste composition; mais comme elle est traitée à la manière égyptienne, la difficulté et le labeur ont été bien moindres. Cependant l'artiste y a cherché une peinture assez exacte des particularités que présentaient les individus, comme on peut le voir dans les coiffures et les habits des gens accourus de tout le nome du *Lièvre* pour traîner la statue. Le reste de la décoration consistait simplement en des scènes agricoles, cynégétiques, ou domestiques, sans que rien puisse fournir quelques données historiques, sinon des termes de fonctions exercées par Thop-hôtep et ses officiers. Cette tombe si riche en personnages et en animaux de tout genre est très pauvre en textes; sauf l'inscription du transport de la statue qui insiste surtout sur les difficultés vaincues pour rendre possible cette opération, il n'y a que des inscriptions banales dont on ne peut rien tirer d'intéressant pour l'histoire, mais qui sont cependant intéressantes pour montrer que le gouvernement de Thot-hôtep était un gouvernement de douceur. L'histoire de la civilisation au contraire y trouvera beaucoup à prendre, de même que celle des coutumes et des mœurs. Aussi n'est-ce point un travail inutile qu'a fait la Société de l'*Archæological Survey of Egypt.*

En finissant je veux dissiper un malentendu qui a surgi dans les esprits des membres du *Conseil* de cette Société à la lecture du précédent article sur les volumes consacrés à Beni-Hassan. La très aimable secrétaire de l'*Egypt exploration fund* a bien voulu me faire part que les membres de son Conseil avaient trouvé que tout l'honneur de l'ouvrage était attribué à M. Percy Newberry dans mon compte rendu, à tort, puisque M. P. Newberry n'était que l'un des collaborateurs. Le malentendu provenait de ce que je n'avais pas fait attention à un détail de la couverture, à savoir que les mémoires étaient édités, *edited*, par M. Griffith. Chez nous, lorsque la couverture porte que M. un tel est l'éditeur d'un ouvrage, cela peut signifier deux choses, selon qu'on est dans le commerce ou qu'on n'y est pas : dans le commerce, l'éditeur est le libraire qui présente au public l'ouvrage où il a mis son nom; hors du commerce, le mot *éditeur* signifie que, l'auteur étant mort ou n'ayant pu, pour une raison ou pour une autre,

surveiller l'impression de son ouvrage, le soin de suivre cette impression a été confié à l'*éditeur* responsable. J'avais pris le mot anglais *edited* dans le sens de notre mot français. Il paraît que je m'étais trompé ; c'est pourquoi en ce compte rendu j'ai bien spécifié que M. Griffith était l'*éditeur* du premier volume de Berscheh. D'ailleurs, je l'aurais deviné, car le style de l'œuvre fait reconnaître quel en était l'auteur, n'eût-ce été que les lettres de noblesse accordées généreusement à Nestor L'hôte, qui est appelé *Nestor de L'hôte* dans tout le cours du mémoire. Et je crois aussi que l'*édition* de M. Griffith s'est fait plus sentir dans ce volume que dans les précédents, que c'est sans doute la raison pour laquelle il y a un progrès marqué, mais alors pourquoi mettre comme titre : *El-Bersheh* BY Percy E. Newberry?

E. Amélineau.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 29 *mars.* — M. *Salomon Reinach* commence la lecture d'un travail sur les représentations de femmes nues dans l'art grec et l'art oriental.

— *Séance du* 6 *avril.* — M. *Salomon Reinach* poursuit la lecture du mémoire précédemment cité, et expose les conclusions auxquelles ses recherches l'ont amené. Les figures de femmes nues ont toujours été considérées comme provenant d'un type primitif, tel que l'image de la déesse chaldéenne Istar. M. *Reinach* s'élève contre cette opinion et essaie de démontrer le peu de fondement qu'il faut accorder à cette théorie.

Les divinités nues font entièrement défaut dans le panthéon chaldéen; Istar est toujours représentée parée et armée, et ce n'est que pour descendre aux enfers qu'elle se dépouille de ses vêtements. Il existe au contraire, dans l'Archipel et à Troie, un certain nombre de statuettes de femmes nues, que l'on rencontre dans les sépultures datant du XXIIe au XXIe siècle environ avant notre ère.

Un tumulus très ancien de la Thrace a même fourni un exemplaire semblable à ceux découverts à Troie. Des statues grandeur nature ont été aussi trouvées. M. *Reinach* croit que des statues de ce genre ont pu être enlevées par un conquérant, puis transportées à Babylone où elles auraient été l'objet d'un culte. Il faudrait donc renverser la thèse primitive et supposer que le type des déesses nues, après avoir pris naissance dans la Grèce préhistorique, aurait passé de là en Chaldée et en Phénicie d'où il serait retourné à son lieu d'origine, pour être de nouveau transmis aux Romains.

— *Séance du* 12 *avril.* — M. *Müntz* lit un mémoire sur la tiare des papes du XIIe au XIVe siècle. Nous donnons le résumé de cette lecture d'après le compte rendu de M. *Léon Dorez.*

Parmi les insignes destinés à marquer la puissance temporelle des papes, aucun n'a tenu autant de place et n'a donné lieu à autant de péripéties que la tiare. Du XIIe au XIVe siècle elle a été associée aux triomphes comme aux tribulations du Saint-Siège. Tout près de notre époque, on a vu le général Bonaparte dépouiller Pie VI de ses quatre tiares, et l'empereur Napoléon Ier racheter, quelques années plus tard, une partie des pierreries qui en provenaient pour en faire exécuter une tiare nouvelle destinée à Pie VII. M. Eugène Müntz entreprend d'élucider l'histoire de cet ornement, si obscure jusqu'ici. En mettant à contribution les mandats de paiement conservés dans les Archives secrètes du Vatican, les inventaires, les statues tombales et une longue série de

reproductions anciennes, dessinées ou gravées, il montre, tout d'abord, que la plupart des tiares représentées dans les peintures du moyen âge et même de la Renaissance sont de pure fantaisie. En recourant aux témoignages véritablement dignes de foi, on arrive à la conviction que la forme d'un emblème en apparence essentiellement hiératique et immuable, a constamment varié. Ces changements, toutefois, ont eu pour point de départ, non une intention symbolique, mais la révolution même du goût. Tour à tour conique, puis renflée vers le milieu, finalement écrasée dans le haut, tour à tour surmontée d'une grosse pierre précieuse formant bouton ou d'un globe supportant une croix, la tiare a le plus souvent servi de thème aux fantaisies des joailliers (les orfèvres proprement dit n'y ont, d'ordinaire, travaillé qu'en sous-ordre, sauf pendant la première moitié du xve siècle, époque à laquelle Ghiberti orna de figures en relief les tiares de Martin Ier et d'Eugène IV). Les modifications introduites lors de l'établissement de la papauté à Avignon consistent principalement dans la substitution de motifs gothiques aux motifs romans auparavant en usage. Flottante jusqu'au pontificat de Benoît XII (1338-1342), la tiare s'enrichit finalement, sous ce pape, de trois couronnes distinctes nettement superposées. Aux approches de la Renaissance on assiste à la formation d'une légende fort curieuse, celle de la prétendue tiare de saint Sylvestre. M. Müntz montre que cette tiare est identique à la tiare de Nicolas IV et de Boniface VIII. Emportée en France par Clément V, rapportée à Rome par Grégoire XI, elle reprit le chemin d'Avignon sous Clément VII, puis alla échouer en Espagne avec l'antipape Benoît XIII; définitivement reconquise par Martin V, en 1429, elle fut volée en 1485, et depuis on en a perdu toute trace. Heureusement plusieurs sculptures nous en ont conservé l'image fidèle ; cet insigne, orné d'un cercle fermé (à la place de couronne), ne se distingue que par sa lourdeur et son archaïsme. Dans une prochaine communication, M. Müntz se propose d'étudier l'histoire de la tiare pendant le xve et le xvie siècle.

— *Séance du 26 avril.* — M. *Foucart* lit un résumé d'un mémoire sur le personnel du culte d'Éleusis.

M. *Collignon* présente ensuite les photographies d'une série de dessins inédits de l'architecte anglais Cockerell reproduisant des bas-reliefs qui ornaient la balustrade du Nymphæum de Sidé. L'un de ces bas-reliefs représente une scène traitée dans une peinture découverte à Pompéi ; il montre Séléné conduite par Éros vers Endymion endormi. Deux de ces bas-reliefs ont été déjà publiés, avec une interprétation un peu différente, par le comte Lanckoronski, dans sa publication sur les *Villes de Pamphylie et de Pisidie.*

— *Séance du 3 mai.* — Sur la proposition de M. Gaston Paris, l'Académie décerne le prix La Grange à M. *Alfred Jeanroy,* professeur à la Faculté des lettres de Toulouse, pour son livre intitulé *Observations sur le théâtre religieux au moyen âge dans le midi de la France.*

M. *Foucart* lit une note sur la construction du temple de Delphes. S'appuyant

sur un passage de Xénophon jusqu'ici mal interprété et sur un décret athénien, M. Foucart montre qu'au IVe siècle les Grecs cherchaient à recueillir les ressources nécessaires pour terminer le temple. La constatation de ce fait permet de comprendre et de mieux interpréter quelques-unes des dernières découvertes. Les restes de la colonnade dorique, découverts pendant les fouilles, datent aussi du milieu du IVe siècle; l'explication de M. Foucart ne permet pas de supposer que le temple ait été reédifié, comme on aurait pu le croire.

Nouvelles diverses. — MM. *Eugène de Faye* et *A. Foucher* ont été nommés maîtres de conférences à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), le premier pour l'Histoire de la littérature de l'histoire chrétienne, le second pour l'enseignement des Religions de l'Inde.

Les nouveaux maîtres de conférences sont tous deux collaborateurs de la *Revue de l'Histoire des Religions.*

Publications récentes. — M. *Bruston*, doyen de la Faculté de théologie de Montauban, a publié chez Fischbacher, une brochure d'une trentaine de pages, *La vie future d'après saint Paul*, où il s'efforce de montrer que l'apôtre Paul n'a pas changé d'opinion sur le sort des fidèles après la mort, comme l'a soutenu entre autres M. le professeur Sabatier, mais a toujours professé que la résurrection suit immédiatement la mort. Il est clair que par « résurrection » il ne faut pas entendre ici le retour à la vie du cadavre, mais le revêtement d'un corps nouveau.

— M. l'abbé *Graffin*, dont nous avons déjà eu l'occasion de citer le nom, a entrepris de publier, chez Firmin-Didot, la collection complète des écrits des Pères de l'Église syriaque. Cette œuvre, qui demandera pour être menée à bonne fin une somme très considérable d'efforts, est appelée à rendre dans le domaine de la patristique orientale les services dont on est redevable à la *Patrologie grecque* de Migne.

Le plan de cette vaste collection, tel que l'expose M. Graffin dans la préface du premier volume déjà paru, comprend les œuvres des hérétiques en même temps que celles des orthodoxes. Le classement des textes respectera l'ordre chronologique autant que possible; mais l'ensemble sera divisé en plusieurs séries, afin que la publication puisse être menée de plusieurs côtés à la fois. Les textes seront imprimés en caractères jacobites, vocalisés et accompagnés d'une traduction latine. Chaque série sera close par un vocabulaire de chacun des auteurs publiés. La fin de la première série réunira les textes apocryphes et les versions provenant du grec.

Le premier volume, dû à M. *Parisot*, est tout entier réservé aux homélies d'Aphraate, qui s'élèvent au nombre de vingt-deux, déjà publiées par *Wright.*

ANGLETERRE

The Documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronological

order, with introduction and notes, by *W. E. Addis*, M. A. of Balliol college, Oxford. Part I. *The oldest Book of Hebrew history*. in-8, xçiv-236 pages. Published by *David Nutt*, London.

M. Addis, dans le but de faciliter la tâche des critiques, a entrepris de publier à part les documents qui composent l'*Hexateuque*. Le volume déjà paru contient une préface, une introduction importante dans laquelle l'auteur expose l'histoire et la critique et pose les problèmes, enfin la traduction de E-J (Éloiste et Javhiste), qu'il appelle *The oldest Book of Hebrew History*. Le second volume comprendra le *Deutéronome* et le *Code sacerdotal*, puis les conclusions générales de l'auteur. Nous reviendrons sur cet important ouvrage quand il sera complet.

A. Wallis Budge, The life of Rabban Hôrmizd and the foundation of his Monastery at Al-Kôsh, from a rare manuscript (Berlin, E. Felber, 1894, in-8, de viii-168 p.)

M. W. Budge, poursuivant ses publications syriaques, édite une Vie de Rabban Hôrmîzd, d'après un manuscrit qu'il avait rapporté d'Égypte. C'est une sorte d'homélie de plus de 3,000 vers, dont toutes les strophes riment sur une même lettre de l'alphabet. Ce manuscrit, bien que curieux par les formes bizarres qu'il fournit par suite de la transcription de mots grecs augmentés de désinences fantaisistes amenées par les exigences de la rime spéciale qui caractérise le texte, et même par l'emploi de formes inconnues forgées par l'écrivain syriaque, Wahlî, surnommé Sergius d'Adhôrbâîjân, ne peut être considéré, malgré ce qu'en pense l'éditeur, comme une acquisition précieuse pour les études syriaques.

ALLEMAGNE

The sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the hebrew text, printed in colors, exibiting the composition of the book, with notes, prepared..... under the Editorial direction of *Paul Haupt*. Leipzig, Hinrich, éditeur.

Cette nouvelle édition de textes bibliques, publiée, sous la direction de M. P. Haupt, par un groupe de professeurs allemands, anglais et américains, applique, pour la première fois, pour la distinction des sources, un procédé très ingénieux d'impression sur fond de couleurs différentes qui, sans nuire à la bonne harmonie de la composition, permet au lecteur de faire immédiatement et d'une façon machinale la répartition des diverses parties du texte qu'il a sous les yeux.

Le *Lévitique*, par exemple, publié par le professeur *S. R. Driver* et le Rév. *H. A. White*, comporte deux couleurs : jaune, pour les fragments appartenant au *Code de sanctification*, brun pour la fin du *Code sacerdotal*, dont le commencement est imprimé sur fond blanc. Les sources plus nombreuses du livre de *Samuel* ont nécessité l'emploi de huit teintes ; le livre de *Job*, trois seulement.

Les éditeurs ont complété ce travail de classement des sources par de nombreuses notes où ils exposent les raisons sur lesquelles ils s'appuient pour les restitutions conjecturales ; un système de notation par signes désigne les passages altérés et les lacunes certaines ou supposées du texte.

*
* *

Une troisième édition des deux premiers tomes de l'œuvre magistrale du savant professeur de Berlin, M. *Adolf Harnack*, *Lehrbuch des Dogmengeschichte* (Fribourg, Mohr, 1894, in-8, de XVII-800 et XVI-483 pages), vient d'être mise en vente, suivant de près la seconde. Le nouveau tirage du premier volume renferme un supplément de près de cinquante pages. La pagination reste la même et permet d'utiliser l'index général publié à la fin du troisième volume, dans l'édition précédente

Nous signalerons aussi l'apparition de la seconde édition de la *Theologie des Alten Testaments* d'*Auguste Kayser*, remaniée et augmentée par M. *Karl Marti*, de Bâle (Strasbourg, Friedrich Bull, 1894 ; un vol. in-8 de X et 319 pages). La division des parties de ce livre est celle-ci : 1° l'état religieux des Israélites antérieurement au Jahvisme ; 2° le Jahvisme originel (Moïse) ; 3° la religion des Israélites après l'établissement en Palestine et au temps des anciens rois ; 4° la religion des prophètes ; 5° la religion de la loi (nomisme) ; 6° la religion sous les influences extérieures (jusqu'à la destruction du second temple).

Nous citerons, parmi les ouvrages d'exégèse biblique, une étude critique du *Deutéronome*, *Das Deuteronomium*, sein Inhalt und seine literarische Form, eine kritische Studie (Leipzig, Hinrich, 1894 ; un vol. in-8, de VII-119 p.), par *Willy Staerk*. Tout ce travail indique une recherche beaucoup trop grande de l'analyse littéraire. Un tel procédé ne peut aboutir qu'à un résultat entièrement superficiel et forcé, ne sortant pas du domaine hypothétique. L'auteur, malgré la valeur de son travail, a été trop souvent victime de sa méthode.

SUISSE

M. *Tony André*, privat-docent à l'Université de Genève, annonce la publication d'une *Étude philologique et grammaticale des passages araméens de l'Ancien Testament* ; première partie : *Esdras*. Cette publication s'adresse aux étudiants et est conçue dans le but de leur faciliter l'intelligence du texte. Chaque mot sera suivi d'une traduction littérale en français et en latin, de l'analyse, de références grammaticales, de comparaisons avec l'hébreu et les anciennes versions, de remarques étymologiques et archéologiques, etc.

Le prix de la souscription sera de 1 fr. 50 par exemplaire, comprenant quarante

pages d'impression. L'impression de cet ouvrage ne sera commencée qu'en tant que les souscriptions seront suffisantes pour subvenir aux premiers frais. Les adhésions devront être envoyées à l'imprimerie W. Kündig, Vieux-Collège, 3, à Genève.

FINLANDE

M. *J. Krohn*, enlevé à la science par une mort prématurée, n'avait pu réunir et rédiger en vue de leur publication les leçons relatives au culte finnois, qu'il avait professées, pendant une grande partie de sa carrière, à l'Université d'Helsingfors. M. Kaarle Krohn, vient de publier sous le titre suivant : *Suomen suvun pakanailinen jumalanpalvelus*, par *Julius Krohn* (Helsingfors, Imprimerie de la Société de littérature finnoise, 1894. Un vol. in-8 de VI-194 pages, avec 62 figures dans le texte), après les avoir mis en ordre et leur avoir joint le résultat des découvertes récentes faites dans ce domaine par les savants, les matériaux que son père avait rassemblés.

Ce livre est divisé, d'une façon très claire, en quatre chapitres traitant : 1° des bois sacrés et des sanctuaires qui y étaient construits ; 2° des idoles ; 3° du personnel attaché au culte : sacrificateurs et sorciers ; 4° des cérémonies du culte. Il passe en revue toutes les pratiques et superstitions religieuses des Mordouines, des Tchérémisses, des Permiaks, des Ostiaks, des Lapons, des Ougriens, des Finnois, des Vogoules, des Votiaks, etc. Il se termine par une bibliographie assez étendue, mais surtout très précieuse en la matière, renfermant l'indication de près de deux cents ouvrages. Les figures dont l'auteur a orné son livre complètent heureusement le texte qu'elles accompagnent. Ce sont des plans ou des vues de bois sacrés, des dessins d'instruments magiques, etc.

Cet ouvrage, le plus complet qui ait été publié sur la mythologie et le culte finnois, est appelé à rendre de très grands services aux étudiants et même aux savants qui s'occupent des croyances religieuses des peuples de la grande famille ouralienne.

ÉTATS-UNIS

Daniel G. Brinton, A primer of Mayan hieroglyphics. — Le nouveau livre du professeur Daniel G. Brinton sur les hiéroglyphes mayas forme le IIIe volume, n° 2, de la série philologique, littéraire et archéologique des publications de l'Université de Pennsylvanie.

L'auteur, dans ce volume, s'efforce « de fournir aux commençants tous les éléments nécessaires à l'étude de l'écriture hiéroglyphique primitive de l'Amérique centrale. »

Après avoir décrit dans une préface les manuscrits mayas qui nous sont parvenus, ainsi que la méthode à suivre pour leur interprétation, M. Daniel G. Brinton procède à l'analyse de leur contenu, qu'il divise en trois parties : les

éléments mathématiques, comprenant le système numéral des Mayas, les différents calendriers en usage, les éléments d'astronomie alors connus et les signes employés pour les calculs arithmétiques. Les éléments picturaux. Cette partie débute par un exposé sommaire de la religion des anciens Mayas et du culte de leurs dieux ; elle se poursuit par l'examen des représentations peintes de ceux-ci et leur identification, après quoi les figures de quadrupèdes, d'oiseaux, d'insectes reproduits dans les manuscrits sont passées en revue. La troisième section traite des éléments graphiques, des hiéroglyphes proprement dits.

Le volume se termine par dix-sept spécimens de textes provenant des différentes régions qui furent autrefois sous la domination des anciens Mayas.

*
* *

Le domaine du folklore, déjà si étendu, vient encore de s'enrichir d'une nouvelle publication due aux soins du Collège de Wellesley, près Boston. Le Rév. *S. T. Rand* avait recueilli, pendant les quarante-trois ans qu'il passa comme missionnaire au milieu des Micmacs, peuple peu connu qui habite encore, bien que très réduit, les îles du Prince-Édouard et du cap Breton, Terre-Neuve, le Nouveau-Brunswick et la Nouvelle-Écosse, un nombre assez considérable de traditions. Après sa mort, ses papiers, pour la plupart inédits, furent achetés par le professeur E. Norton Horsford, qui en fit don au Collège de Wellesley. Ce sont ces notes que Mlle *Hélène L. Webster*, aidée dans sa tâche par Mlles *Lélia* et *Cornelia Horsford*, présentent sous le titre de *Legends of the Micmacs*, by the Rev. *Silas Tertius Rand* (New-York et Londres, Green and C^o^, 1894, XLVI et 452 pages, 1894).

Ces textes, quoique assez peu littéraires, présentent un certain intérêt au point de vue de l'influence exercée par les anciens colons scandinaves du Vinland et du Markland. Le manuscrit du Rév. *S. T. Rand* comprend quatre-vingt-sept pièces renfermant des traditions historiques relatives surtout aux guerres contre les Mohicans, des légendes pieuses et des contes proprement dits. Ces derniers présentent un grand nombre de points de ressemblance avec les contes européens. On y rencontre des types de héros légendaires qui rappellent quelques-uns des personnages de nos contes populaires tels que *Jean-Bête*.

INDES ANGLAISES

M. Pratap Chandra Roy, qui avait entrepris la traduction du Mahâbhârata, vient de mourir à Calcutta, à l'âge de cinquante-trois ans, laissant son œuvre inachevée. La *Revue critique* publie à ce sujet une lettre par laquelle M. Barth lui annonce la triste nouvelle, dont nous croyons devoir reproduire ici une partie. Cette lettre est en même temps un pressant appel adressé à ceux qui s'intéressent à l'achèvement de l'œuvre si malheureusement interrompue.

« Le généreux Hindou à qui nous devons la grande entreprise de la traduction

du Mahâbhârata, le Babu Pratap Chandra Roy, est décédé à Calcutta, le 11 janvier, à l'âge de cinquante-trois ans, après une longue et douloureuse maladie. Dans une lettre datée du 10 octobre, la dernière que j'ai reçue de lui, il sentait sa fin prochaine ; il en parlait avec résignation, osant à peine espérer de voir encore l'achèvement de son œuvre. Cette dernière joie devait, en effet, lui être refusée. Le fascicule XCIII qui vient d'arriver en Europe et qui est précédé d'une touchante notice sur ses derniers instants par son dévoué collaborateur Kisori Mohan Ganguli, conduit la traduction jusqu'à la fin du XIIIe livre, l'Anuçâsanaparvan. Il faudra encore sept fascicules pour qu'elle soit achevée. Mais ces fascicules coûteront de huit à dix mille roupies, et Pratap Chandra Roy, dont la vie a été toute de charité et de dévouement, n'a rien laissé après lui que sa maison et le stock de ses publications. On sait que ses traductions du Mahâbhârata en bengalî (trois éditions) et en anglais ont été en majeure partie distribuées gratis, et que ses autres publications en sanscrit et en bengalî du Mahâbhârata, du Harivaṃça et du Râmâyana, ont été cédées au-dessous du prix coûtant. Sa veuve, animée du même esprit que lui, accepte avec courage ce lourd héritage et, coûte que coûte, elle achèvera l'œuvre du défunt avec l'aide de ses fidèles collaborateurs. Elle y consacrera son *strîdhana*, tout ce qu'elle possède en propre (nous dirions sa dot). Cent exemplaires du Mahâbhârata en sanscrit et cent exemplaires de la traduction anglaise qui restent en magasin, seront immédiatemen cédés au prix respectif de sept et de vingt roupies l'exemplaire (port pour l'Europe non compris). En même temps elle adresse un pressant appel à tous ceux qui ont témoigné de l'intérêt pour la généreuse entreprise de son mari. Nous espérons fermement avec elle que cet appel tout désintéressé sera entendu, et qu'il le sera en France aussi. Les fonds devront être adressés à la veuve du défunt, Sundari Bala Roy, 1, Râjâh Gooroo Dass 'street, Calcutta (British India) ; les ordres d'affaires devront l'être au Manager Dâtavya Bhârata Kâryâlaya, même adresse. »

*
* *

Nécrologie. — Avec *Charles Schmidt*, décédé cet hiver à l'âge de quatre-vingt-trois ans, disparaît le dernier représentant du groupe de théologiens strasbourgeois qui ont rendu de si grands services à l'étude scientifique du christianisme dans notre pays. Aujourd'hui Strasbourg n'a plus qu'une Université allemande, admirablement installée sans doute, mais qui ne se distingue pas essentiellement de tel autre foyer d'enseignement supérieur en Allemagne. Au temps où les Reuss, les Baum, les Cunitz, les Schmidt se groupaient autour de l'Académie de Strasbourg et du chapitre de Saint-Thomas, la vieille capitale alsacienne avait une originalité scientifique toute particulière. Le haut enseignement de Strasbourg servait en quelque sorte de trait d'union entre la science allemande et la science française. Aujourd'hui l'élément français est absolument banni de l'Université et, quelle que soit la valeur personnelle d'un grand nombre

de professeurs, elle ne remplit plus le même rôle et ne peut plus rendre les mêmes services qu'autrefois.

Charles Schmidt avait compris cette situation. Nul plus que lui n'a souffert de la guerre de 1870. La destruction de la Bibliothèque de Strasbourg par les bombes prussiennes provoqua chez lui un véritable désespoir. Il renonça dès lors à l'enseignement et vécut dans la retraite, s'enfonçant de plus en plus dans le passé de cette Alsace qu'il aimait d'un amour passionné et dont il excellait à faire ressortir le caractère propre et les services. Mais chez lui l'érudition locale était fécondée par une large culture historique et par une remarquable aptitude à arracher les détails techniques à des idées générales. Si le volume anonyme sur les *Rues et les maisons de Strasbourg* ou l'étude sur les *Bibliothèques et les livres à Strasbourg* témoignent de la connaissance approfondie qu'il avait acquise des moindres vestiges du passé dans la vieille cité, son *Essai sur la Société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme* (couronnée par l'Académie française en 1853) et son ouvrage bien connu, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois* (1849), dans lequel il rattachait l'hérésie albigeoise aux doctrines dualistes de l'Orient chrétien et par elles au manichéisme, révèlent toute l'étendue de son horizon historique.

L'historien ecclésiastique et l'érudit passionné des antiquités alsaciennes ont trouvé le véritable terrain qui leur convenait, dans l'étude des mystiques alsaciens du XIVe et du XVe siècle et des précurseurs de la Réforme qui se sont trouvés en relation avec l'Alsace, parce qu'à aucune époque peut-être Strasbourg n'a été davantage un foyer d'idées et de dispositions religieuses ou morales destinées à exercer une action générale. A cet ordre d'études se rattachent les plus beaux travaux de M. Schmidt. Tantôt il s'occupe des premiers propagateurs de la Réforme en France, de Farel, de Pierre Viret, de Pierre-Martyr Vermigli, de Gérard Roussel, dont il retrace l'histoire de main de maître ; tantôt il consacre une étude à celui des réformateurs dont le caractère lui était le plus sympathique, à Melanchton. Une autre fois il dépeint dans une remarquable monographie sur Gerson les efforts accomplis par l'Église du XVe siècle pour se réformer de sa propre initiative. Puis surtout il reprend constamment ses travaux sur les mystiques. Dès sa jeunesse il avait été attiré vers eux, comme le prouve son *Essai sur les mystiques du* XIVe *siècle*. En 1841 il donne l'*Histoire de Tauler* ; en 1866 il publie les œuvres principales des mystiques de Strasbourg sous le titre de *Nicolaus von Basel*, et nous ne mentionnons pas tous ses articles sur les « Amis de Dieu ». On peut dire sans exagération qu'il a fait revivre ainsi toute une partie, et non la moins intéressante ni la moins touchante, de la vie religieuse à l'aurore de la Renaissance. Que sur tel ou tel point ses opinions soient sujettes à révision, c'est possible ; l'honneur d'avoir rappelé à la vie les grands mystiques du XVe siècle ne lui en restera pas moins. C'est à lui également, à son *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du* XVe *siècle et dans la première moitié du* XVIe *siècle*, que l'on recourra pendant longtemps pour con-

naître, non seulement les faits, mais aussi l'esprit du monde littéraire alsacien si actif à l'époque de la Renaissance et de la Réforme commençante.

Enfin il nous a donné en 1885 le meilleur précis de l'histoire ecclésiastique du moyen âge que nous ayons en français, l'*Histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge* (Paris, Fischbacher), livre sobre, où le détail est de parti-pris subordonné aux grandes lignes du développement historique et dans lequel on apprécie la fermeté d'esprit, l'impartialité, je dirais volontiers la douce sérénité qui caractérisait le dernier survivant des bénédictins de l'ancienne Faculté de théologie de Strasbourg.

J. R.

*
* *

La mort, depuis quelques années, se montre impitoyable aux orientalistes. Après avoir atteint presque coup sur coup les deux égyptologues allemands Johannes Dümichen et Henry Brugsch, dont le nom est lié à tant de brillants travaux, elle emporte aujourd'hui Sir *Henry Creswicke Rawlinson*, « le père de l'assyriologie ».

Sir H.-C. Rawlinson, décédé à Londres, le 5 du mois de mars dernier, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, naquit en 1810 à Chadlington, dans le comté d'Oxford. Dès l'âge de dix-sept ans, il inaugurait sa longue carrière en prenant du service dans l'armée et partait, peu de temps après, pour les Indes; c'est là qu'il commença à se familiariser aux études qui devaient le rendre célèbre. Quelques années plus tard, en 1833, il fut chargé de réorganiser l'armée du shah de Perse, auprès duquel il demeura près de six ans. La rupture des relations entre la Perse et l'Angleterre le contraignit à quitter ce poste ; il fit alors ses débuts dans la carrière consulaire et devint successivement agent politique à Candahar (1840-1842), puis consul à Bagdad et, enfin consul général dans cette même ville (1850).

Son premier séjour en Perse ne lui avait pas été inutile; il lui avait permis d'entreprendre la copie de la longue inscription gravée sur les rochers de Behistoun, à l'étude de laquelle il se consacra avec ardeur, et dont il donna une traduction complète au monde savant en 1846, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XI, 1. Ce premier résultat fut, en quelque sorte, le premier pas de la longue étape que parcourut, en peu de temps, le déchiffrement alors encore très incomplet des cunéiformes pour aboutir à l'établissement définitif des bases solides sur lesquelles l'assyriologie moderne repose. A Rawlinson revient, en effet, la plus grande part dans le traitement scientifique des textes cunéiformes et c'est encore le louer que de citer ses devanciers Niebuhr, Grotefend, Burnouf, dont il reprit l'œuvre imparfaite qu'il perfectionna et dont il fut le propagateur zélé. De l'étude du perse, Rawlinson passa à celle de l'assyrien, où il poursuivit sans trêve ses enquêtes sagaces. Doué d'une force de travail et d'une opiniâtreté considérables, il put, tout en remplissant les fonctions dont la confiance de son pays l'avait investi, poursuivre sans interruption les travaux qu'il avait entrepris, partageant son temps entre l'administration et la science. Nommé conser-

vateur au British Museum, en 1878, il fut ainsi mis à la vraie place qu'il devait occuper. La France elle-même avait eu à honneur de lui témoigner son admiration, et l'Académie des inscriptions et belles-lettres l'accueillit comme membre correspondant en 1844 et comme membre associé en 1887.

Sa perte sera sensible à tous les amis de la science dont il fut l'un des fervents les plus passionnés et le plus fidèle apôtre!

Les principales de ses œuvres sont familières à tous ; je n'en rappellerai, par mémoire, que quelques-unes parmi les plus connues : *The persian inscription at Behistun* (1849), *Commentary of the cuneiform inscriptions of Babylon and Assyria* (1850), *Memoir on the babylonian and assyrian inscriptions* (1851), *Outline of the history of Assyria* (1852), *A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria* (1880). Rawlinson prépara, avec l'aide de MM. Edwards Norris, George Smith et Theophilus Pinches, la grande publication des textes cunéiformes du British Museum, *Cuneiform inscriptions of Western Asia* (1861-1891). Son nom restera aussi attaché aux deux grandes œuvres de son frère George Rawlinson, *Hérodote* (1858-60) et *Les cinq grandes monarchies du monde oriental ancien* (1862-1863).

E. C.

Le Gérant : Ernest Leroux.

Angers. — Imprimerie Burdin et Cie.

Textes Religieux Pehlvis

I

[illegible]
[illegible] (M. [illegible]) [illegible]
[illegible] (M. [illegible])
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (M. [illegible])
[illegible]
([illegible] : lire) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (M. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

II

[illegible]

[illegible] (Var.)

[illegible] (M.sc.) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (M.) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (Var.)

[illegible]

(Var. [illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (M. [illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]

[illegible] (M. [illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (Va… [illegible]) [illegible]

[illegible] =

= [illegible] ۱ [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] (Var. [illegible]
[illegible]) [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] (man. [illegible]
[illegible] ([illegible]) [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible] [illegible]
[illegible] ۱ [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

لاہور اکثر علم سے اسے لیے واد میں مالا
(Var. مالا) مالا سے (Var. مسلسل) مسلسل
اس میں علم سے مالا میں علم سے قائم
و قائد سے علم اور اعلیٰ سے علم
لاہور سے مالا میں علم سے علم
ہوا کہ علم سے میں سے قلیل سے
مسلسل (Var. مسلسل) اکثر (Var.)
کہ سے) سے علم سے اس سے کل (لاہور)
لیے علم کہ مالا سے مالا سے علم اور
مالا سے سے قلیل مالا میں سے
علم سے مالا سے علم میں سے مالا
علم سے مالا سے علم میں سے مالا
سے علم (کہ مالا سے M.) لاہور سے
سے مالا سے علم میں علم سے مالا (لاہور)
قیمت سے کہ مالا سے اور مالا اکثر
کہ علم مالا سے اور مالا سے (لاہور سے V.)
اس سے مالا اور علم سے اور مالا
کہ اسے علم اور علم سے اس سے
کہ مالا میں علم سے اور مالا اور
علم سے مالا سے علم سے اور مالا
لاہور سے مالا سے علم سے اور مالا
لاہور سے مالا سے علم سے اور مالا
لاہور سے مالا سے علم سے اور مالا
لاہور سے مالا سے علم سے اور مالا

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (M. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (M. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible] (Var [illegible])

[illegible]

TEXTES RELIGIEUX PEHLVIS

TRADUCTION

I. — AU NOM DE DIEU

Quand arrivera-t-il le jour où viendra des Indes un messager à pied annonçant l'arrivée du roi Vâhrâm de l'Indoustân (ou de la race des Kéanides), accompagné de mille éléphants montés par des chefs [1], portant des étendards décorés [2], comme les portent les souverains à la tête de l'armée. C'est alors qu'il faudra faire acte de vaillance au milieu du combat. Quand un homme sage, un homme de bon sens ira-t-il chez les Indous et leur dira-t-il : Nous qui sommes les souverains légitimes de la Perse, nous avons lutté contre les Tâjîks [3] (les Arabes), contre les Touraniens [4], contre Rûm [5], contre la Chine [6]

1) *pilpân*, chef, celui qui commande un éléphant, *pîl*. Il y a une variante, *fîrûzân*, glorieux.

2) *ârâstak drafsh yakhsanûnêt*, qui ont les étendards ornés ou déployés. Cf. Vd. 2, § 21 ; *eredhwô-drapha*, qui a son étendard levé.

3) *Tâjîk*, Arabe. Voir sur ce mot une note de Quatremère, *Histoire des sultans Mamlouks*, IIe vol., IIe part., p. 154, note.

4) *Tûrkestân*. Pays des populations turques ou mongoles qui habitent au sud de la Sibérie et avec lesquelles la Perse a toujours eu à lutter, quelquefois avec insuccès.

La partie épique de l'*Avesta* et presque tout le *Shâh-Nâmeh* se composent de récits de luttes entre Irân et Tûrân.

5) *Hrûm*. Le pays de Rûm, d'où venait Alexandre de Macédoine quand il envahit l'empire perse. Ce mot désigne, d'une façon générale, l'Asie occidentale.

6) *Cînistân*. Le pays de *Cîn*. La Chine ou tout au moins les pays de l'extrême Est par rapport à l'Irân, Samarkand par exemple. Les relations entre l'Irân et la *Chine* paraissent avoir eu une certaine importance au moyen âge. Yezdegerd vaincu à Nihâvend par les Arabes envoya demander du secours au

et les démons du Mazandérân[1]. Ils ont été vaincus et ils on accepté la Loi bonne et pure, l'adoration des Izeds et des Amshâspands, l'adoration du feu rouge et brillant, et à partir du temps de Zartûhasht (Zoroastre), le descendant de Spitama, à l'âme immortelle, la Loi pure a régné pendant mille ans. Et maintenant, les Tâjîks, ces mangeurs de rat[2], qui ont le caractère et la nature du serpent, qui mangent comme des chiens qui s'arrachent un morceau de viande, ont arraché l'empire aux Khosrôès. Ils ne l'ont arraché, ni par le talent, ni par la vaillance, ni par la force de l'intelligence; mais par la violence et l'injustice. Car jamais peuple n'a ravi l'empire avec une telle brutalité.

Ils ont une religion[3] de démons et une conduite de démons. Ils ont répandu dans le monde une religion détestable et ils ont forcé à se cacher sous terre la vertu et la bonne Religion. Ils sont ardents aux actes de péché, et ont toute leur amitié pour les criminels. Ils n'ont dans le cœur ni la peur de l'en-

khâkân de la Chine. Si le khâkân n'est pas l'empereur, c'est au moins un gouverneur chinois. Un peu avant la conquête de Bokhârâ par Kotaîbah ibn Muslim, un prince de la Transoxiane, Eskedj, épouse une princesse chinoise, fille, dit l'historien persan, de l'empereur de Chine. Cette personne apporta avec elle à Bokhârâ une petite chapelle pour son culte. Ch. Schefer, *Chrest. pers.*, t. I, p. 16, 26.

1) *Shêdâ-ân î Mâzînîkân*, z. *Mâzainya daêva*. Les démons du Mâzandérân, population non iranienne habitant au sud de la Caspienne au pied de l'Alborz. Suivant l'Avesta, ils furent exterminés par Férîdoun. Ils paraissent avoir été des ennemis redoutables pour les Iraniens.

2) *Tâjîkan mûshkhvâr*, les *Tâjîks* (*Arabes*), mangeurs de rats. — Yezdegerd, le dernier Sassanide, reproche aux Arabes qui ont été envoyés vers lui, de se nourrir de lézards verts. Malcolm, *Hist. de Perse*, vol. I, 256. Ce n'est pas une exagération. Les Arabes du désert sont quelquefois obligés de recourir à des aliments pires que les lézards et les rats. Cf. Derenbourg, *Autobiographie d'Ousâma*, p. 11. Aujourd'hui encore les Parsis de Bombay appellent les musulmans *ghalorîkhân* ou *sardâkhân*, les mangeurs de lézards.

3) *kêsh*, religion, z. *ṭkaêsha*.

L'auteur de ce document ne semble pas très au courant des dogmes de l'Islâmisme quand il accuse les musulmans de n'avoir aucune crainte de l'enfer et d'adorer des idoles. On sait au contraire qu'une tradition interdit aux sectateurs de l'Islâm de faire des représentations figurées des êtres humains, car au jour du jugement ils seraient forcés de leur donner leur âme.

fer, ni celle des châtiments futurs. La prostitution et la sodomie sont choses courantes chez eux.

Ils ont manifesté contre la Loi pure, contre les bonnes œuvres, contre la Religion glorieuse un langage de calomnie, une pensée de haine, l'insulte et la violence.

Mais nous, qui mettons notre espoir dans la venue de Vâhrâm amavând (puissant) nous supportons gaiement leur tyrannie et leur oppression.

Car dans ce temps-là, avec la force et l'aide d'Auhrmazd[1] et des Amshâspands, nous déracinerons la religion de nos ennemis à la mauvaise pensée, adorateurs d'idoles et le monde entier sera purifié du mal et de l'idolâtrie et la Loi pure, la Vérité, la vertu régneront au souhait du fidèle. Terminé.

II. — LE CORPS DE L'HOMME CONSIDÉRÉ COMME MICROCOSME

Sur le corps de l'homme considéré comme représentation du monde.

Il est dit dans l'Avesta[2] : Le corps de l'homme est une représentation du monde matériel, car le monde a été créé d'une goutte d'eau, ainsi qu'il est dit : Ce monde tout d'abord n'était qu'une goutte d'eau, et l'homme aussi est né d'une goutte d'eau[3]. Comme le monde est juste aussi long que

1) *man pûn zak zamân pûn nîrôk ayyârîh' Aûhrmazd*, nous qui, dans ce temps-là, avec la force et l'aide d'Auhrmazd (ou avec la puissance de l'aide d'Auhrmazd). Cf. le perse *vasanâ A[h]uramazdâhâ*, par le bon plaisir d'Auhrmazd, *A[h]uramazdâmaiy upastâm abarâ vasanâ A[h]uramazdâhâ* : Auhrmazd me porta secours, grâce au bon plaisir d'Auhrmazd.

Beh-dîn, pehl. *shapîr-dîn*, l'homme de la bonne religion, ici le fidèle en général. En réalité, ce n'est qu'après avoir fait le *nô-zûd* qu'on devient *beh-dîn*.

2) *pûn dîn yamallûnêt aîgh.....* traduit en persan *enderdîn guyed ke...* il est dit dans la Loi que..., on trouve de même *pûn dîn padtâk aîgh.....*, pers. *der* ou *ender dîn paîdâst ke...* on voit dans la *Loi* que... La *Dîn*, *Loi*, n'est pas autre chose que l'Avesta, et ces expressions signifient : il est dit dans l'Avesta. Ceci est mis hors de doute par un nombre considérable de passages de rivaïets pehlvis ou persans. Le mot *dîn* est sans doute différent de l'arabe *dîn* qui a le même sens.

3) On retrouve dans les parties inédites du même ouvrage la même théorie

large [1], de même chez l'homme, toute personne est grande comme son propre Nai. Sa peau est le ciel, sa chair est la terre, ses os sont les montagnes, ses veines sont les fleuves, le sang dans le corps est l'eau dans la mer, le ventre est la mer, les poils sont les plantes, les endroits les plus velus sont les forêts. La moelle des os (ou les humeurs du corps) [2] sont les métaux. L'intelligence naturelle est l'homme [3], l'intelligence acquise [4] est l'animal, la chaleur du corps est le feu, les organes de la main et du pied sont comme les sept (planètes) et les douze (signes du zodiaque) [5]. L'estomac [6] qui digère les

que le monde sort de l'eau. On lit, page 19 : Auhrmazd créa le monde sous sa forme matérielle, de la lumière infinie, il créa le feu, du feu il créa le vent, du vent il créa l'eau, de l'eau il créa la terre et tous les êtres corporels du monde, comme il est dit dans l'Avesta : Au commencement la création tout entière n'était qu'une goutte d'eau, c'est-à-dire que tout provient de l'eau, sauf la semence de l'homme et celle des animaux, car la semence est semence de feu.... Page 22 : En troisième lieu il créa la terre ronde, aux routes lointaines...,. il y a de l'eau partout sous cette terre.

Pour la création de l'homme on comparera *Coran*, surate LXXX, versets 17 et 18 : *min ayyi shayʿin khalaqahu. min nuthfatin.*

1) Cf. page 20 du ms. Le ciel est aussi large que long, aussi long que haut, aussi haut qu'épais..... Page 22 : en troisième lieu il créa la terre... aussi longue que large, anssi large qu'épaisse....

Nâî, mot douteux de sens et de lecture. On lit dans le ms., p. 23 : « En cinquième lieu Auhrmazd créa le taureau Êvak-dât.... il était blanc, brillant comme la lune et sa taille mesurait trois *nâî*..... En sixième lieu il créa Gayôkmart (le premier homme) sa taille mesurait quatre *nâî*, et sa largeur égalait sa taille.... » Le sens exact de cette phrase « toute personne est grande comme son nâî » m'échappe ; il est dit, à la page 24, « que tous les hommes resssemblent à Gayôkmart. »

2) *gôhar*, p. *gôher*, arabe *djauher*. Ce mot peut avoir la double signification de moelle des os ou essences du corps. Le premier sens est le plus probable.

3) *âsnôkhrat*, transcription de zend, *âsnô-khratu*.

4) *gôshôk-srût khrat*, z. *gaoshô-srûta-khratu*, l'intelligence acquise par l'oreille, par l'étude.

5) Litt. : sont comme les sept et les douze. Si les *organes de la main et du pied* sont les doigts, il y a une différence inexplicable. Il y a sept planètes et sept constellations. Les planètes sont considérées comme la création de l'esprit du mal, sans doute à cause de leur mobilité dans l'espace, et luttent contre les constellations qui au contraire ont été créées par l'esprit du bien. On trouvera leurs noms pehlvis dans West, *Pahlavi texts*, part I, p. 21. Pour les noms des signes du zodiaque, voir West, *idem*, p. 11.

6) *kûmîk*, estomac. On ne trouve rien d'analogue en persan, mais le sens de

aliments est la nuée et le feu Vazîsht, l'aspiration et l'expiration par le nez sont le vent, le foie est la mer Firakh-kart [1], source de l'été ; la bile est la région du nord [2], c'est-à-dire le domaine de l'hiver, le cœur est le réservoir de l'Eau Ardvisura Anahita [3], car le cœur n'est jamais atteint de maladie, sauf quand il meurt. Le sommet de la tête et le cerveau sont la Lumière infinie [4], la tête est le Garôtmân [5], les deux yeux sont le soleil et la lune, les dents sont les étoiles, les deux oreilles sont les fenêtres du Garôtmân, il est révélé que par elles pénètrent tous les sons délicieux qui réjouissent l'âme des bienheureux. Les deux narines sont les deux prises d'air du Garôtmân ; il est dit (dans l'Avesta) qu'elles sont les deux orifices par lesquels il aspire les parfums délicieux qui réjouissent l'âme et la délectent. La bouche est la porte du Garôtmân par laquelle entrent les saveurs de toute sorte, qui engraissent l'âme et la délectent. L'anus est l'enfer, comme l'enfer est sous la terre [6], de même l'anus est à la partie inférieure du corps. L'âme est Auhrmazd [7], l'intelligence, la

ce mot est assuré par d'autres passages. Le feu *Vazisht* est celui qui se trouve dans la nuée et qui entre en lutte avec le démon Spenjôrûsh, c'est le feu de l'éclair.

1) *Firakh-kart*, z. *Vouru-kasha*. La mer qui a été faite large, l'Océan indéfini, source de toutes les eaux. Elle est aussi nommée *Varkash*.

2) Le nord est la région des démons, c'est de là qu'ils viennent, et c'est là qu'ils s'enfuient après les exorcismes. *Avesta*, Farg. 8, § 71, Geldner. L'hiver est dit dans l'Avesta « créé par les démons », *daêvô dâta*.

3) Z. *Ardvi-sûra-Anâhita*. L'*Anahata* de l'inscription d'Artaxerxès II, le génie des eaux. Le sang, étant dans le corps le représentant de l'eau de la terre, se trouve naturellement avoir pour génie *Ardvi-sûra*.

4) *a-sar-rôshnîh*. La lumière infinie. Z. *anaghra-raocâo*, transcrit : *anêrân*. C'est dans la Lumière infinie que se trouve Auhrmazd ; Ardâ-vîrâf dans le paradis voit une lumière éclatante d'où sort une voix, et qui est Auhrmazd. Toutefois le bas-relief de Naksh-i-Rustem montre le dieu costumé comme le roi à qui il confère l'empire et *à peine plus grand que lui*. Par contradiction, Ahriman, l'esprit mauvais, réside dans les Ténèbres infinies.

5) *Garôtmân*, z. *Garô-demâna*. Le paradis supérieur, demeure d'Auhrmazd. Le Garôtmân n'est pris ici que dans le sens de Paradis.

6) L'orifice de l'enfer est sous le pont qui conduit de la terre au paradis; si l'âme d'un pêcheur s'engage sur ce pont, elle trébuche et tombe dans le gouffre.

7) Le dieu suprême de la religion mazdéenne, voir note 4, p. 245.

Zend : *Ahura Mazda* traduit dans le commentaire sanscrit de l'Avesta :

raison, la mémoire, le tact, la connaissance, le jugement (au sens de discernement) sont les six Amshâspands [1], qui se tiennent devant Auhrmazd. Les autres facultés qui se trouvent dans le corps sont les autres Izeds [2] célestes. De même que le lieu [3] d'Auhrmazd se trouve dans la Lumière infinie, sa demeure dans le Garôtmân, que de là la force se répand de tous côtés, de même le lieu [3] de l'âme est dans le cerveau de la tête, son habitation dans le cœur, et sa force se répand dans tout le corps. De même que le vent souffle de tous les côtés, de même l'homme du milieu du jour au milieu de la nuit, va d'abord en regardant l'est, et du milieu de la nuit au milieu du jour il va du côté opposé [4]. De même que le soleil est plus brillant que la lune, ainsi l'homme a un œil, avec lequel il voit mieux. De même que l'eau dans la mer Firakh-kart, quand elle s'élance, contre la haute montagne Hûgar [5], s'y purifie, une partie s'écoule dans la mer, une autre partie se répand au travers des sillons (canaux) dans tout l'univers, Ainsi le sang dans le corps de l'homme, ayant sa demeure

svâmin mahâjñânin, le Seigneur qui sait tout. On a rapproché ce mot du sk. *medhâs* dont le sens le plus ordinaire est « sacrifice » et qui quelquefois signifie « intelligence ». L'*e* du sk. fait difficulté. Généralement ă zend = ă sk.; il se peut qu'un *e* remplace ă sk. Mais y a-t-il beaucoup d'exemples d'ă zend correspondant à *e* sk. Le sens du mot ne gagne d'ailleurs rien à cette étymologie.

1) Les *Amshâspands* sont au nombre de six qui aident *Auhrmazd* dans sa lutte contre l'esprit du mal; leur nom signifie les Immortels saints ou bienfaisants.

2) *Ized*. Le mot *ized* désigne tout être divin en général, le pluriel *yazdân* a pris en persan le sens de Dieu. Ils sont divisés en izeds célestes et en izeds terrestres.

3) *gâs*, lieu. On pourrait aussi traduire ce mot par « trône ».

4) Cette phrase est obscure, une partie n'est donnée que par un second exemplaire du Bundehesh.

5) La montagne, à laquelle il est fait allusion, se trouve au milieu de l'Océan, la mer Vouru-kasha. Cette mer est considérée comme l'origine de toutes les eaux qui coulent sur la surface de la terre, le foie qui est sa représention dans le corps de l'homme est regardé comme l'origine du sang, appelé plus haut l'eau Ardvîsûr, tandis que le cœur n'en est que le réservoir. La mer Firakh-kart ne reçoit que l'eau purifiée, tout ce qui est contaminé reste dans une autre mer appelée *Pûtîk*, la putréfiée, la mer putride. *Bund.*, XII.

dans le foie, à chaque aurore, en sort, pour monter au cerveau dans la tête, il circule dans le cerveau, une partie revient couler dans le foie, une autre partie se lance dans les veines, de là vient toute la force du corps. De l'écume dans la tête vient la fraîcheur de l'œil (de la faculté de voir), de l'oreille (de la faculté d'entendre), du nez et de la bouche. De même que cette vallée, qui est le monde, se dirige vers le midi et l'orient (Khôrasân) et que de l'occident vient la source du nuage, de même dans l'homme, le foie, en tant que source du sang, est placé du côté de l'occident, à droite [1]. De même que toutes les lumières viennent de l'est et les nuées chargées de pluie viennent de l'occident qui est la source du nuage, de même, dans l'homme, le foie, en tant que source du sang, se trouve placé à droite. De même que les hommes commettent, dans le monde, des péchés, et font de bonnes actions, et que lorsqu'ils meurent on compte leurs péchés et leurs bonnes actions [2], et que quiconque est pur, s'en va au Garôtmân, et que tout pécheur est précipité en Enfer, ainsi des aliments de l'homme, tout ce qui est pur monte au cerveau dans la tête et devient du sang pur qui descend au foie et vivifie tout le corps, tout ce qui est mélangé de poison (ou tout ce qui est le plus contaminé) [3] passe de l'estomac dans les intestins et est expulsé par l'anus qui est la représentation de l'enfer. De même que dans la production de la pluie, quand la Druj devient plus violente, il se produit dans l'eau une prédominance de froid, elle gèle, et il ne pleut pas, ou bien les gouttes d'eau se congèlent et il tombe de la grêle, ce qui produit du dommage et de l'oppression dans le monde [4], de même les hommes quand ils mangent

1) Le nuage est la source de l'eau, et le foie la source du sang, représentation de l'eau sur la terre.

2) Après la mort, *Rashn*, le juste, le strict, pèse dans une balance d'or les âmes des justes et des pervers.

3) *mâ vêsh gûmîkhtak*. On peut comprendre de deux façons : ce qui est le plus contaminé, ou ce qui est mélangé de poison. La première interprétation paraît meilleure.

4) La grêle est une calamité pour l'agriculture, tandis que la pluie est pour elle un bienfait. Aussi était-il tout naturel que l'on crût que la grêle comme

avec excès, la digestion est troublée, tout sort et cela produit du ravage et de l'oppression dans le corps. De même qu'Auhrmazd est dans les hauteurs[1] et qu'Ahriman est dans les régions inférieures, et que de toutes leurs forces ils luttent l'un contre l'autre dans le monde, de même dans l'homme il y a deux vents : l'un d'eux est un vent de sagesse, c'est l'âme, dont le lieu est dans le cerveau, dans la tête, sa nature est chaude et humide et va vers le nombril ; l'autre est un vent malfaisant d'essence froide et sèche dont le siège est dans l'anus et qui va vers la vessie (ou bas-ventre). De même que les démons dans le monde quand ils passent dans le vent (ou quand ils font souffler le vent ?), il en résulte des ravages, ainsi chez l'homme, quand ce vent malfaisant se trouve dans les veines, il devient violent, ne laisse point passer le vent de sagesse, il s'y produit une douleur et le corps tremble et frissonne (de fièvre) et les autres sortes de maux qui se produisent dans le corps, sont comme les autres démons nombreux dans le monde. De même que dans le monde, la Gloire de la Religion Mazdéenne ressemble à un kosti, brodé d'étoiles, fait dans le firmament de substances célestes[2] avec trois tours et quatre

l'hiver était causée par les démons. On voit, dans le Bundehesh et dans l'Avesta que des sorciers touraniens empêchaient la pluie de tomber, ce qui causait un affreux dommage à la Perse.

On ne voit pas très clairement le lien qui existe entre la production de la grêle et les accidents qui accompagnent la digestion de l'homme qui a trop mangé.

1) Je ne crois pas inutile de donner ici l'extrait suivant du premier chapitre du *Grand Bundehesh* :

« Il est révélé dans le monde qu'Auhrmazd est dans les hauteurs, suprême en omniscience et en bonté et qu'il réside dans la lumière et le temps sans bornes. Cette lumière est le lieu et la place d'Auhrmazd, il y en a qui la nomment Lumière infinie » (v. note 4, p. 245).

« Ahriman est dans les ténèbres, dans l'imprévoyance et dans l'appétit meurtrier, au fond de l'abîme, et son appétit meurtrier, c'est cette obscurité qui est son lieu ; il y a des gens qui la nomment Ténèbres infinies. Entre les deux, il y a un vide que quelques-uns appellent Vâi et c'est là qu'a lieu le mélange... Tous les deux sont à la fois finis et infinis... »

2) Le *kosti* est une ceinture avec 72 nœuds correspondant aux 72 chapitres du *Yasna* ; on lui fait trois tours, un pour les bonnes pensées, un pour les bonnes paroles, un pour les bonnes actions. Il sépare dans l'homme la partie supérieure, qui correspond aux régions supérieures où réside Auhrmazd,

nœuds pour empêcher les ténèbres, l'impureté, et les autres souillures de venir contaminer le monde supérieur, ainsi l'homme porte un kosti à la ceinture avec trois tours et quatre nœuds, pour la Bonne Pensée, la Bonne Parole, la Bonne Action. Les qualités de l'homme se manifestent sous quatre formes (correspondantes aux quatre nœuds) ; elles sont la pureté au milieu de la contamination. De même que, dans le monde, les hommes commettent de mauvaises actions et font de bonnes œuvres, et que, lorsque l'homme meurt, on fait le compte de l'âme, que l'on envoie les âmes des bons dans le Paradis, et les âmes infernales dans l'Enfer, ainsi l'homme dans le monde mange des aliments. Tout ce qui est le moins mélangé d'impuretés devient du sang pur, tout ce qui est le plus contaminé est refoulé dans les intestins et rejeté par l'anus [1].

Les choses du monde tangible et du monde céleste sont divisées en quatre classes de sept objets. Ainsi qu'il est dit [2] : Il y a quatre choses invisibles et insaisissables; Auhrmazd, les sept Amshâspands, l'âme et... [3]. Il y a sept choses visibles et insaisissables : le soleil, la lune, les étoiles, le nuage, le vent, le feu Vazîsht, et les feux qui vont leur chemin dans le monde et qui frappent la Drûj [4]. Il y a sept choses invisibles mais saisissables, la Lumière infinie, le lieu des Amshâspands, le Garôtmân, le paradis, la sphère des astres non contaminés, la sphère des astres contaminés (impurs) et le ciel [5]. Il y a sept

des régions inférieures qui appartiennent à Ahrimân. C'est encore une assimilation du corps de l'homme au monde extérieur. Cf. *Lois de Manou*, I, 92. L'homme est plus pur au-dessus du nombril. Un des plus grands crimes du Mazdéen est de ne pas porter de kosti. Il est possible que ce kosti brodé d'étoiles qui est le représentant de la gloire de la Religion soit la voie Lactée.

1) Ce paragraphe est une répétition d'un précédent.

2) Dans l'Avesta.

3) Il manque une de ces choses, il est difficile de la suppléer. Il y a sept Amshâspands en comptant Auhrmazd, leur créateur et leur chef.

4) Les *Drûjs* sont les démons femelles que le feu met en fuite, comme il met en fuite les animaux sauvages durant la nuit, ou tout au moins les empêche de trop s'approcher.

5) *haft avînâk u griftâr ît.* Il y a sept choses invisibles et saisissables (*sic*). Les astres non contaminés ou purs sont les étoiles, les autres les planètes. Cf. note 5, page 244.

choses visibles et saisissables : la terre, l'eau, les plantes, les animaux, les métaux[1]. La pensée et le jugement (la faculté de discerner) sont à la fois invisibles et insaisissables, mais les deux oreilles, les deux yeux sont visibles et saisissables. Le foie, les poumons, la vessie (ou peut-être le fiel), le cœur, les intestins, la rate et les reins sont invisibles mais saisissables. Dans ce monde, les gens qui ont besoin sont en plus grand nombre que les riches, à cause de l'obscurité, du froid et des autres maux qui sont les armes des démons[2]. Quand ils (les démons) viennent pour frapper les Izeds célestes, ils se jettent sur les pauvres, les écrasent et causent du dommage dans le monde. Car si le monde tout entier était riche, les démons seraient vaincus, et il ne se produirait pas de mal pour la création, car ils ne pourraient venir[3]. Ceci est l'image de l'été et de l'hiver, de l'obscurité et de la clarté : car de tout endroit d'où s'enfuit la lumière (à cause de) l'obscurité pour se rendre dans son lieu propre[4] là il n'y a pas de lumière. Et quand l'été vient du sud (le Nîmrôz), l'hiver se retire vers le nord, et quand l'hiver survient, l'été se réfugie dans le midi, son lieu d'origine[5]. Quand l'été s'accroît en force, la force de l'hiver s'accroît aussi, quand l'hiver croît en violence, la violence de l'été croît de même. De même, dans l'homme, quand le foie devient plus fort, la rate le devient aussi, quand c'est

1) Il manque deux de ces choses, peut-être sont-ce les deux oreilles et les deux yeux de la phrase suivante.

2) Tous les maux de cette terre sont l'œuvre d'Ahrîman ou de ses démons, de même que tout ce qui se fait de bon vient d'Auhrmazd. Leurs armes sont les malheurs dont ils accablent l'humanité et qui n'ont pas d'autre but que de contrarier l'œuvre d'Auhrmazd. C'est pour cela qu'il est dit que les démons, quand ils veulent attaquer les esprits célestes, s'en prennent aux habitants de la terre.

3) Les armes des démons étant le froid, la faim, la soif... ont peu de prise sur les riches qui peuvent se chauffer, se rassasier et étancher leur soif à leur gré.

4) *jîvâkgâs*, persan *jâîgâh*, demeure, habitation.

5) Ces comparaisons reviennent à dire que les démons représentés par l'obscurité et l'hiver, et les esprits bienfaisants tels que la lumière et l'été sont incompatibles et se chassent mutuellement.

la rate qui gagne en force, le foie s'accroît aussi. Ceci aussi est révélé que chaque faculté de l'homme est sous la dépendance d'un génie [1]. L'âme et toute lumière associée à l'âme, l'intelligence, la perception et le reste sont sous la dépendance d'Auhrmazd lui-même, la chair de Vahmân, les artères d'Artavahisht, les os de Shatvêr, le cerveau de Spandarmat, le sang de Khôrdat, les poils d'Amûrdat en personne.

COMMENTAIRE

I. — Il existe deux rédactions de ce texte, la seconde est plus courte et par endroits tout à fait différente de celle qui est traduite ici. Le manuscrit que j'ai eu à ma disposition et qui n'existe dans aucune bibliothèque européenne, laisse à désirer au point de vue de la correction. Le principal intérêt de ce morceau est de rentrer dans la catégorie des textes messianiques. Les Parsis croient que la domination des Arabes qui ont renversé la dynastie Sassanide et qui ont converti la Perse à l'Islâm, ne sera pas plus éternelle que celle de l'Arabe Zohâk (Zahhâk, Azh-Dahâka), qui, après, s'être emparé du trône de Jemshîd et régné durant mille ans, est à son tour renversé par Férîdûn qui étend sa domination sur le monde tout entier. Le Messie qu'attendent aujourd'hui les Parsis est nommé *Vahrâm* ou *Bahrâm varjâvand*, Bahrâm le victorieux. On lui donne aussi l'épithète de *Amâvand*, puis-

1) Toutes les forces de la nature et tous les êtres dépendent d'un génie. On voit par la fin de ce texte qu'il en est de même des principales parties du corps. Auhrmazd étant l'intelligence parfaite est chargé de gouverner tout ce qu'il y a de moral dans l'homme, et les autres Amshâspands se sont partagé les organes du corps. On voit très clairement pourquoi le sang qui est l'image de l'eau, et les poils qui sont la représentation des végétaux sont sous la dépendance de Khôrdat, génie des eaux, et d'Amûrdat, ized des arbres. L'assimilation est moins claire pour les autres. Vâhman est le chef des troupeaux, Artavahisht du feu, Shatvêr des métaux, et Spandarmat de la terre.

sant. Il paraîtra dans le monde le jour Khordâd du mois Farvardîn. Je crois que le meilleur commentaire de ce morceau sera la traduction d'un passage *inédit* du Bundehesh, p. 277 :

« Alors les Tajîks (*Arabes*) vinrent en grand nombre, vers la Perse. Yazdakart (*le dernier Sassanide*) leur livra un combat (*à Nihâvand*), mais il ne put les repousser. Il se replia sur le Khôrasân et le Tûrkestân ; il demanda du secours en chevaux et en hommes[1] mais on le tua là (*à Merv*). Le fils de Yazdakart se retira aux Indes, et emmena avec lui une armée, avant d'arriver dans le Khôrasân, elle fut harcelée et anéantie et la terre d'Irân resta en la possession des Tâjîks. Ils répandirent leur propre loi et leur maudite religion ; ils détruisirent beaucoup de coutumes des anciens et persécutèrent la loi mazdéenne. Ils pratiquèrent la coutume de jeter des corps morts à l'eau, de les enfouir dans la terre et d'en faire leur nourriture[2]. Depuis le commencement du monde jusqu'à ce moment, jamais pire calamité n'avait fondu sur le monde... Il est dit dans la Loi (*l'Avesta*) : Leur tyrannie cessera, elle sera renversée... Puis du côté du Kâvulistân viendra un homme en qui résidera la gloire de la famille des divins Kéanides, qu'on appellera Kaî-Vahrâm, tous les hommes se rangeront derrière lui, il étendra sa domination sur les Indes, le pays de Rûm, le Tûrkestân et tous les pays... il répandra la Loi Zoroastrienne et personne ne pourra plus avoir une autre croyance. »

Le Bundehesh fait venir Vahrâm du pays de Kâbul qui à cette époque était considéré comme un pays à peu près indien... On remarquera que Vahrâm est appelé Kaî-Vahrâm. le *Kéanide* et non le *Sassanide*. Il est vrai que les Sassanides sont rattachés aux Kéanides dans les listes généalogiques du

1) Cf. le récit de Ferdousi sur la mort de ce prince, en lisant : *asp u gabrâ ayyârîh bôyahûnast.*

2) Ce sont les plus grands crimes possibles, le cadavre étant impur souille tout ce qu'il touche. Les ambassadeurs arabes envoyés à Yazdakart lui avouèrent *qu'ils mangeaient des cadavres.* Malcolm, *Hist. de Perse*, I, p. 256.

Bundehesh. Ardeshîr Ier est le descendant de Sasân, fils de Vahmân, fils d'Isfandiâr, fils de Kaî-Gushtâsp.

II. — Ce texte est un des chapitres inédits du *Grand Bundehesh* dont j'espère faire paraître bientôt une traduction intégrale.

Il s'étend de la page 237 à la page 247 dans le manuscrit que j'ai eu à ma disposition et qui a appartenu à M. James Darmesteter. Il est fort bien écrit et assez correct.

Le principal intérêt de ce chapitre consiste dans l'exposé d'une doctrine qui est bien connue dans l'antiquité classique, celle qui rend solidaires le monde et l'homme, dont le corps est considéré comme une représentation en petit du monde, comme un microcosme. Ces théories philosophiques, qui sont très voisines du gnosticisme, n'ont jamais été exposées sous une forme aussi dépourvue d'artifice et aussi matérielle. L'auteur ne s'occupe que fort peu, seulement en quelques lignes, à la fin, des facultés de l'homme, et ne s'inquiète que des organes du corps. Il aurait été curieux de rapprocher la doctrine que renferme ce texte de celle des philosophes grecs comme Olympiodore, ou des juifs qui ont écrit en arabe comme Baḥia et qui semblent s'être ralliés à ces théories. Ce travail gagnera à être fait par un spécialiste. Il soulève trop de questions qu'on ne peut avoir la prétention de trancher en quelques lignes, et qui demandent une longue étude.

Bien que l'Avesta n'offre pas d'exemples de cette théorie philosophique, il est presque certain que ce chapitre comme tout le Bundehesh n'est que l'écho de textes qui ont été perdus par le malheur des temps. Cette circonstance rehausse encore la valeur de ce morceau.

E. Blochet.

SUR LA TRADUCTION PAR SAINT JÉROME

D'UN PASSAGE DE JONAS

On lit dans le livre de *Jonas* (ch. IV, 5 et 6) que le prophète, après avoir prêché à Ninive, s'était élevé un abri hors des murs de la ville, à l'orient; et que Dieu fit pousser une plante qui grandit et donna de l'ombre à Jonas.

Le nom hébreu de l'arbuste est traduit dans les Septante par *citrouille* (κολοκύνθη) et dans la version de saint Jérôme par *lierre* (hedera), divergence qui fut le point de départ de débats fort longs. Les ennemis de Jérôme s'empressèrent de la signaler. L'un d'eux [1] avait dit et répété à Rome que l'interprète s'était rendu coupable d'un sacrilège en mettant le mot *lierre* à la place du mot *citrouille* dans la traduction de *Jonas* [2]. Ce changement fournit à Rufin un moyen nouveau d'étayer son raisonnement habile et perfide contre les traductions nouvelles qu'avait données saint Jérôme des Écritures saintes. Changer quoi que ce fût au texte sacré sous prétexte de rectification n'était-ce pas en détruire toute la divine autorité? N'était-ce pas prêter à rire aux Gentils? La correction suppose évidemment la faute, et ce qui est fautif ne saurait être divin [3]. Désormais rien ne serait plus stable. Les bas-reliefs gravés sur la pierre des tombeaux devraient à l'avenir représenter Jonas dormant à l'ombre d'un lierre et non d'une citrouille, afin que les morts eux-mêmes connussent cette

1) V. plus loin p. 257 sqq. et p. 261 sqq.

2) Hieronymus, *Comment. in Jon.*, IV, 6; Migne, *Patrol. lat.*, t. XXV, col. 1147.

3) « Certum est autem errorem praecessisse ubi emendatio subsecuta est » Rufin, *Apol. in Hieronym.*, II, 35).

innovation. Il en serait ainsi jusqu'au jour où ce moderne législateur jugerait le moment venu de substituer au lierre un arbuste nouveau.

Ces réflexions de Rufin éveillent le désir de savoir à quelle plante l'art chrétien accorda la préférence, partout où il retraça l'histoire de Jonas. Or, le plus souvent, sur les sarcophages, les médailles de métal, les lampes, les pierres gravées, les fonds de coupes de verre (coupe de Podgoritza) [1], surtout les fresques des catacombes, la plante qui donne son ombre au prophète est une citrouille. Elle a pour signe distinctif ses fruits au ventre allongé. Le prophète s'y voit assis ou couché, le bras et la main repliés sur la tête. Tantôt la courge recouvre la tonnelle, comme sur le haut de la fresque dite des Orantes de Saint-Saturnin [2], sur la lipsanothèque de Brescia et sur la fresque du cimetière de Calliste [3]; tantôt elle s'élève sans appui, droite ou oblique [4], comme dans la reproduction d'une sculpture du Musée chrétien de Saint-Jean de Latran [5], et sur le plat de reliure en ivoire de la Bibliothèque de Ravenne [6].

Certains bas-reliefs offrent cependant un arbuste dont l'espèce n'apparaît pas clairement. Sur un sarcophage des martyrs Eutrope, Bonose et Zosime on voit un Jonas couché sous un arbre incliné non étayé, ni rampant ni montant, portant des feuilles mais nul fruit. Il se peut que le sculpteur ait ici voulu figurer un lierre et se soit inspiré par exception du texte de Jérôme [7].

La présence persistante de la citrouille dans ces représen-

1) V. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, p. 14, et Pératé, *Archéologie chrétienne*, p. 106, ouvrage écrit avec compétence et agrément.

2) V. Roller, *Catacombes de Rome*, I, ch. XXXVIII, p. 251.

3) V. Pératé, *ouv. cité*, p. 107 et 342 et Bottari, LVI, cité par Martigny, *Dict. des antiquités chrét.*, 2e éd., art. *Jonas*.

4) V. plus loin, p. 267.

5) Roller, I, pl. XXVIII, fig. 4.

6) Pératé, p. 338.

7) De Rossi, *Bull. d'arch. crist.*, 1886, p. 46.

tations a fait conclure, au moins en ce qui concerne celles des catacombes, qu'elles devaient être antérieures à la version hiéronymienne. Peut-être serait-il plus exact de dire que les artistes chrétiens n'ont ou connu ou reconnu que la seule leçon des Septante. D'ailleurs si la Vulgate et l'Église entière ont plus tard adopté le lierre de Jérôme, au début plusieurs docteurs ou évêques sont restés fidèles à la courge des Septante, par exemple Ambroise et Augustin [1].

Augustin en effet, au commencement de la querelle tout au moins, sembla se ranger dans le camp des ennemis de Jérôme avec Rufin. Il n'approuvait pas les changements apportés au texte sacré et consacré. Il voulut faire sentir à Jérôme les inconvénients de ces retouches moins par le raisonnement que par le récit d'un curieux fait [2]. Dans une ville d'Afrique (on en ignore le nom; c'était peut-être Oea laquelle pourrait n'être autre que Tripoli [3]; mais le texte n'est pas établi d'une façon certaine) un collègue d'Augustin en épiscopat faisait lire la Bible en chaire d'après la version latine du docteur chrétien hébraïsant. Le passage de *Jonas*, où se trouvait le mot « hedera » au lieu du mot « cucurbita », auquel tout le monde était accoutumé, fit scandale; et les Grecs de la ville, partisans nés de la version grecque, de crier au sacrilège, et le peuple de s'ameuter. Que résoudre? On invoque l'autorité des juifs. Ils déclarent, est-ce ignorance, est-ce malice? que le texte hébreu donne raison à la version des Septante et à l'ancienne Italique. Pour l'évêque, la courge c'était la vie, le lierre c'était la mort; force lui fut de rétablir l'expression reçue pour garder ses fidèles et son siège épiscopal. Augustin termine en exprimant sa croyance à la possibilité d'une erreur de Jérôme en de semblables cas.

Cet incident tragi-comique n'a rien de surprenant. Une atteinte ou l'apparence d'une atteinte à des idées respectables ou respectées avait créé un petit mouvement popu-

1) V. Roensch, *Itala u. Vulgata*, p. 9.
2) Migne, *Patrol. lat.*, XXII, col. 833.
3) Id., *ibid.*, note *d*; cf. id., XXII, col. 929 *a*.

laire que l'intérêt et la passion de quelques habiles étaient venus enfler et soulever.

Oui, les critiques dont Jérôme était l'objet en cette circonstance procédaient plutôt de la passion que de l'impartial souci de la vérité. Elles avaient, à côté des motifs déclarés et désintéressés dont elles s'autorisaient, d'autres motifs personnels et secrets. La question de savoir si Jérôme avait ou n'avait pas traduit exactement l'hébreu était secondaire. L'essentiel était, pour les Grecs, attachés à leur version des Septante, de rendre la tâche difficile à celui qui en ébranlait l'autorité, pour les juifs, d'entretenir la discorde dans le camp des chrétiens, pour Rufin de satisfaire sa haine contre son ancien ami, pour tous les ennemis de Jérôme de le discréditer et de l'accabler. Peut-être même Augustin, le saint prélat, malgré sa grande âme, avait-il une goutte de jalousie au cœur.

I

Jérôme n'eut garde de se méprendre sur les véritables sentiments de ses adversaires. Il répondit aux attaques passionnées par des ripostes plus passionnées encore. A chacun de ceux dont il suspecte l'impartialité, il distribue railleries, traits aigus[1], sarcasmes, conseils menaçants, avec largesse, quelquefois avec plus de force que de goût. Ce ne sont que jeux ironiques dont l'éloignement des âges empêche souvent de voir toute la portée, qu'allusions plaisantes ou mordantes dont on devine au moins la malice lorsqu'on n'arrive pas à la sentir pleinement.

Voici d'abord venir celui qui l'accusa de sacrilège. Son nom véritable on ne le sait pas au juste [2], mais, par les soins de Jérôme, les surnoms ne lui manquent pas. Il l'appelle « can-

1) « Styli mei mucro » (*In Ruf.*, I, 30).
2) Cf. p. 261 sqq.

therius »[1], haridelle qu'on abandonne lorsqu'elle a roulé dans le fossé [2], car vouloir l'en tirer serait peine perdue, esprit fourbu que sa sottise pousse dans mille impasses et que sa faiblesse empêche d'en sortir. Et pourtant il a dans les veines le vieux sang des Cornelius et dans l'âme, du moins il s'en vante, le talent critique des Asinius Pollion [3]. Les mots : *de antiquissimo genere Corneliorum* doivent s'entendre d'une parenté physique : il descend des uns ; les mots *de stirpe Asinii Pollionis*, d'une parenté morale : il procède de l'autre, En effet la gens Cornelia était assez fameuse pour qu'on pût rappeler à un Cornelius son origine soit dans une bienveillante, soit dans une malveillante intention. Mais la famille de Pollion était obscure ; si l'on pouvait se faire gloire de tenir de lui, ce n'était sans doute pas, puisqu'il était de basse extraction, pour être son descendant, mais pour être son émule. Cette interprétation qui tient le milieu entre celle de Victorius [4] et celle d'Érasme [5] est confirmée [6] par l'examen des passages où il est parlé des Cornelius, tribuns séditieux [7], et d'un Luscius Lavinius ou d'un Asinius Pollion de famille cornélienne [8]. Le sens, une fois fixé, il faut encore essayer d'en démêler les nuances. Pourquoi Jérôme fait-il mention de l'origine de son adversaire? De deux choses l'une : ou ce Cantherius passait en effet pour être de la gens Cornelia ; alors l'antiquité de la race est peut-être ici rappelée par contraste avec l'abâtardissement du rejeton. Ou bien il se targuait à tort de cette parenté, et l'on raille sa prétention. Ces explications ne sont données ici qu'à titre de suppositions

1) Sans doute de *cantheiius*, en grec κανθήλιος.

2) « Minime, sis, *cantherium* in fossa ». (T. Live, XXIII, 47), expression proverbiale ; v. Forcellini, art. *Cantherius*.

3) *In Jon.* IV, 6; Migne, *Patrol. lat.*, XXV, col. 1147.

4) Migne, *Patrol. lat.*, XXII, col. 930 *b*.

5) Id., *ibid.*

6) V. plus loin, p. 259 et 261.

7) *Patrol. lat.*, XXV, col. 1148.

8) *In Ruf.*, I, 30; *Patrol. lat.*, XXIII, col. 440.

auxquelles laisse le champ libre le silence des commentateurs.

Mais les Cornelii ne sont pas seuls mis en cause. L'auteur du Commentaire sur Jonas cite en outre les noms d'Asinius Pollion[1] et de Luscius Lavinius ou Lanuvinus[2]. Asinius Pollion, sévère critique des œuvres d'art, n'avait fait grâce de ses censures ni à César[3], ni à Salluste[4], ni surtout à Cicéron[5]. Luscius s'était fait le détracteur de Térence qui, dans ses prologues, se plaignait amèrement de lui[6]. Le censeur de Jérôme était donc pour Jérôme ce qu'était Luscius pour Térence et Asinius pour Cicéron « un Luscius Lavinius ou un Asinius Pollion de race cornélienne. »

Le rapprochement, déjà désobligeant par lui-même, paraît doublé d'un jeu moqueur sur les mots. Suivant Teuffel[7], Jérôme en écrivant « Cornelio » et « Asinio Pollione[8] », aurait fait allusion à *cornu* et à *asinus*. Ce Cantherius serait bête à porter des cornes (vgl. horndumm), ou serait un vrai âne. Il faut reconnaître que le sens de *cantherius* répond bien à celui d'*asinus*. Au surplus, il semble que Tite Live[9] ait équivoqué sur les mêmes termes lorsqu'il raconte la chute du cheval ou de l'âne (cantherius) et de son maître Asellus[10]. Pour en finir avec ces plaisanteries à double et triple détente, on peut ajouter que Roller[11] voit dans l'emploi de *cantherius* une allusion à *cantharus*, vase à anse que l'on emplit de vin. Serait-ce pour insinuer que le personnage est une outre à vin? Il est permis d'en douter, mais il est certain que, quelques lignes plus bas, on l'accuse de s'enivrer.

1) *In Jon.*, IV, 6; *In Ruf.*, I, 30; *Ep.* 112, 22.
2) *In Ruf.*, I, 30 et Migne, *Patrol. lat.*, XXXIII, col. 493, 3.
3) Suét., *Caes.*, 56.
4) Suét. *gramm.*, 10.
5) Sén. Suas, VI, 24; VI, 15; Quint., VII, 1, 22 d'après Teuffel, *Litt. romaine*, § 221.
6) C'est le « malevolus vetus poeta ».
7) *Litt. romaine*, § 534; 4, 5e éd.
8) *Ep.* 112, 22, éd. Vallarsi, reproduite par Migne.
9) T. Live, 23, 47.
10) Cf. Forcellini, *Lex.* à *Cantherius*.
11) *Ouv. cité*, t. I, ch. XXXVIII.

En effet, si le contradicteur de Jérôme veut bannir le lierre, c'est pour la raison suivante : *timuit videlicet ne si pro cucurbitis hederae nascerentur, unde occulte et tenebrose biberet, non haberet.* Roller entend ainsi : « Quand tu bois sous la feuillée, tu craindrais que le lierre ne suffît pas à te dérober aux regards. » Sans vouloir discuter le mérite de cette interprétation, ne peut-on observer qu'elle se concilie malaisément avec ce qui suit : *et revera in ipsis cucurbitis...* etc., phrase fort obscure pour nous? Il est donc permis de hasarder une autre explication, même si elle n'offre pas le caractère de la certitude. Des fouilles faites à Rome ont amené la découverte de flacons arrondis dont le ventre était décoré de figures variées[1]. Les modèles qui nous sont parvenus sont naturellement d'une substance résistante, mais on en fabriquait aussi avec le fruit de la courge. C'étaient de vraies gourdes sur lesquelles, à partir de l'époque chrétienne, on se mit à représenter des têtes d'apôtres. C'est précisément ce qui est expliqué dans notre texte[2]. Le contradicteur de Jérôme, en sa qualité de pieux personnage et, selon toute apparence, de moine[3], avait chez lui des gourdes à têtes d'apôtres qu'il faisait passer pour objets de dévotion, mais qu'il tenait toujours pleines. Elles lui servaient à satisfaire son goût pour la boisson, sournoisement[4]. Mais s'il était arrivé qu'au lieu de courge il n'eût poussé plus que du lierre, c'en eût été fait de ces clandestines et chères libations. Est-il déraisonnable d'admettre que telle ait pu être la pensée du satirique docteur chrétien.

Mais le persiflage alterne avec les sarcasmes. Le partisan de la citrouille, si redevable qu'il lui soit, ne va pas jusqu'à lui

1) V. *Dict.* de Rich : *Ampulla.*

2) « Et revera in ipsis cucurbitis vasculorum, quas vulgo saucomarias vocant, solent apostolorum imagines adumbrare » (*In Jon.*, IV, 6). Le mot *saucomaria* ne figure pas dans les lexiques. Je ne vois pas que ce mot ait frappé personne, dit M. Goelzer dans sa savante étude sur la *Latinité de saint Jérôme*, p. 94.

3) Cf. p. 261 sqq.

4) « Tenebrose ». C'est le seul exemple que l'on cite de ce mot. V. Goelzer, p. 196.

devoir son nom[1]. Il ne mérite certes pas d'être appelé gourde, ou tête de gourde. L'expression *cucurbitae caput* signifiait un sot[2]. Loin donc d'avoir rien de commun avec la courge, ce nom déjà glorieux des Cornelius a pu être échangé contre celui des Émile, c'est-à-dire le nom de tribuns séditieux contre celui d'illustres consuls[3]. Que signifie ce retour des Cornelius et cette arrivée des Émile dans l'affaire? Que faut-il entendre par cet échange de noms? De quels tribuns s'agit-il? Autant de questions auxquelles l'hypothèse peut seule répondre. Les plus fameux des tribuns séditieux sont les Gracques, mais ils n'étaient pas à proprement parler de race cornélienne, bien que fils de Cornélie. Est-ce donc à Cn. Cornelius, tribun du peuple en 71 avant J.-C., qu'il faut se reporter ou mieux à C. Cornelius, tribun du peuple en 687, l'auteur des lois restrictives de l'autorité du sénat, accusé de majesté, défendu par Cicéron dans ses *Cornelianae*? Quant à la mention des Émile, on peut supposer que ce *cantherius* s'appelait Aemilius[4] de son vrai nom et que Jérôme lui octroie de sa propre autorité des ancêtres nobles mais fictifs, si bien qu'il lui fait suivre en sens inverse et par dérision la marche suivie par Scipion le deuxième Africain qui passa de la famille des Aemilii dans celle des Cornelii Scipiones.

Mais enfin ce personnage que l'irascible docteur chrétien bafoue de mille manières, qui pouvait-il bien être? Le premier nom qui vient à l'esprit est celui de Rufin. Mais la chronologie répugne à cette solution en apparence si naturelle. La rupture ouverte de Rufin et de Jérôme se place vers l'an 394. Donc le censeur malveillant que Jérôme appelle « notre Luscius » dans la préface de son livre des *Questions hébraïques sur la Genèse*[5] ne peut guère être Rufin, puisque cette préface fut écrite en 389. En outre, Rufin vécut en

1) *In Jon.*, IV, 6.
2) Apulée, *Mét.*, I, 15.
3) *In Jon.*, IV, 6.
4) Cf. Vallarsi reproduit par Migne, XXV, col. 1147 *a*.
5) Migne, *Patrol. lat.*, XXIII, col. 983, 3.

Orient depuis 372 jusqu'en 397 ; il ne put donc pas lancer lui-même à Rome[1] pendant cette période une accusation de sacrilège contre son rival. Or cette accusation se produisit au plus tard en 392 et peut-être quelques années auparavant, aussitôt que vit le jour la version latine de *Jonas* faite par le nouvel interprète de la Bible d'après le texte hébreu. L'ancienneté relative de l'accusation est attestée par plusieurs passages de saint Jérôme. C'était à Rome, il y a longtemps (*dudum Romae*), est-il écrit à ce sujet dans le Commentaire sur Jonas, lequel est de l'an 397. Un siècle s'est écoulé depuis (*ante annos plurimos*), lisons-nous dans l'épître à Augustin[2] qui date de 404. A plusieurs reprises Jérôme, écrivant vers l'an 400, et faisant allusion à des événements antérieurs à 390, emploie les mêmes expressions de *dudum* et de *ante annos plurimos*[3].

D'autre part Rufin lui-même semble bien désigné parfois par ces pseudonymes de Luscius Lavinius, et d'Asinius Pollion de race cornélienne. Jérôme reprend et répète ces appellations lorsque, dans son Apologie, il se défend d'avoir exercé sa verve contre âme qui vive, excepté contre ses envieux dont le chef est ce hérisson jaloux[4] qui a nom Rufin. On peut ainsi arriver à penser, le respect de la chronologie l'exige, que ces noms empruntés de Cantherius, de Cornelius, de Luscius, d'Asinius Pollion désignaient un ou plusieurs personnages, autres que Rufin, ennemis de Jérôme avant Rufin, mais qu'une commune animosité groupa plus tard autour de Rufin. Jérôme, les confondant à son tour en sa pensée belliqueuse, entendait atteindre l'un en frappant l'autre et railler celui-ci en daubant sur celui-là. Rufin, l'ennemi mortel, était tou-

1) « Romae dicitur me accusasse sacrilegii » (*In Jon.*, IV, 6).

2) *Hier. ep.* 112, 22, éd. Valarsi, reproduite par Migne.

3) « Psalterium... quod.. *dudum Roma* suscepit » (*Apol.*, II, 30) ; — « psalterium *dudum Romae* positus emenderam » (préf. de la version des *Psaumes* d'après les Septante) « septuaginta interpretes... *ante annos plurimos* diligentissime emendatos » (*Apol.*, II, etc.). Voir la discussion chronologique dans Migne, *Patrol.*, XXVIII, p. 53, proleg. II.

4) « Histriculae et lividae mentis hominem » (*In Ruf.*, I, 30).

jours la cible[1] de ses traits, qu'ils vinssent à lui tout droit ou par ricochet[2].

Il est une supposition qui, si elle était prouvée, rendrait encore plus plausible la précédente explication. Il faudrait admettre, ce que les textes ne disent pas expressément mais ce qu'ils laissent soupçonner[3], que la discorde entre Rufin et Jérôme, eût couvé longtemps avant de flamber. Alors le ou les détracteurs que Jérôme affuble de tant de surnoms et qui l'accusèrent à Rome de sacrilège n'auraient été que les organes de Rufin. Jérôme, instruit de ces manœuvres, n'aurait pas craint d'aller en chercher dans l'ombre le principal auteur, derrière les agents en sous-ordre qu'il dirigeait. Il aurait frappé le corps au bras pour que la tête ressentît le coup.

Tous ceux qui avaient blâmé la substitution du lierre à la citrouille dans la version nouvelle eurent tour à tour leur compte. On vient de voir comment furent traités Rufin et ses amis. Les meneurs et les Grecs qui, suivant le récit de saint Augustin, avaient dans la cité africaine ameuté le peuple en criant au travestissement des Écritures, protégés par leur obscurité, ne méritaient pas l'honneur d'une riposte en règle. Jérôme ne lance qu'un mot à leur adresse, mais il paraît l'avoir fait de verve et d'ironie tout exprès pour eux, en latin comme en grec ; ce sont des *cucurbitarios*[4], partisans de la courge et ailleurs des φιλοκολοκύνθους[5]. Les juifs qui ont affirmé l'exactitude de l'ancienne Italique sur ce point n'ont pu le faire que par ignorance ou par moquerie. Enfin Augustin eut lui-même quelques éclaboussures. Son histoire de la sédition a tout l'air d'un conte inventé à plaisir[6]. Son

1) « Et ad unum stipitem cuncta jacula dirigo » (*In Ruf.*, I, 30).

2) Cf. l'opinion des commentateurs. Migne, *Patrol. lat.*, XXI, col. 163 ; VII et XXIII, col. 439, 3.

3) « Quid ex impatientia respondendi, ostendit se esse qui petitur? » (*In Ruf.*, I, 30).

4) *Ep.* 112, 22. Ce mot ne se trouve pas ailleurs. Cf. Forcellini et Goelzer, p. 109.

5) Ne figure pas dans le *Thesaurus* de H. Estienne. V. *In Jon.*, IV, 6.

6) « Texis fabulam » (*Ep.* 112, 22).

attaque manque de loyauté, puisque Augustin, en n'indiquant pas quel est le passage incriminé, ôte à celui qu'il accuse la faculté de se défendre [1]. Enfin la prière qui terminait la lettre était d'une modestie et d'une courtoisie où grondait la menace.

II

Après avoir fait à chacun sa part de railleries ou de paroles mordantes, Jérôme essaie de justifier la substitution du lierre à la courge au nom de la science et de la raison.

La plante de Jonas, dit-il, est désignée dans le texte hébreu par le mot *ciceion* et il en donne une description minutieuse [2]. C'est un arbuste aux larges feuilles, comme celles du pampre, à l'ombre épaisse. Sa tige se dresse d'elle-même sans le secours d'aucun étai. Il se rencontre fréquemment en Palestine et surtout dans les terrains sablonneux. Sa graine, à peine plantée, germe avec une rapidité merveilleuse : herbe aujourd'hui, c'est un arbuste demain. Il a quelque analogie avec le lierre, mais il s'en distingue ainsi que de la citrouille par ce fait que le lierre et la citrouille rampent sur le sol à moins qu'on ne leur donne un soutien. Aucun mot latin, ajoute le commentateur, ne correspondait exactement au *ciceion* hébreu [3]. Que fallait-il faire? Transcrire purement et simplement le nom hébreu? Personne n'eût compris, suivant Jérôme. Les grammairiens auraient imaginé qu'il s'agissait de quelque bête de l'Inde, de quelque montagne de la Béotie, de quelque monstruosité du même genre. Adopter la leçon des Septante κολοκύνθην et de l'ancien interprète latin *cucurbitam*? c'était dire ce qui n'était pas dans l'hébreu. Faute de mieux, il avait suivi l'exemple des autres anciens interprètes et avait traduit par lierre, en grec κισσόν, en latine *hederam*.

1) *Ep.* 112, 22.
2) *In Jon.*, IV, 6 et *Ep.* 112.
3) « Sermo latinus hanc speciem arboris non habebat. »

Le raisonnement qui précède donne prise à la critique. A supposer que le terme hébreu n'eût d'équivalent ni en grec ni en latin, Jérôme ne devait-il pas suivre sa première idée et transporter sans y rien changer le mot hébreu dans le texte latin? — On n'eût pas compris. — Mais rien ne l'eût empêché de s'expliquer dans une note ou dans un commentaire. Mieux valait en tout cas pour le lecteur ne pas comprendre que d'être, même légèrement, induit en erreur. Il l'est en effet par le mot *lierre* et Jérôme le sait bien, puisqu'il connaît fort bien la plante appelée ciceion, puisqu'il montre lui-même[1] que cet arbuste est celui qui convient le mieux aux circonstances du récit[2]. Le Jésuite A Lapide (de la Pierre, van den Steen) dans son Commentaire observe, à la décharge de Jérôme, que la feuille du lierre rappelle celle du ciceion et que cette analogie justifie la traduction nouvelle à peu près comme la ressemblance du loup et du chien, animaux terrestres, avec le loup et le chien de mer justifie la dénomination donnée à ces poissons. Il n'en est pas moins vrai que le terme de « lierre » est inexact, que le lierre et le *ciceion* diffèrent en plusieurs points et notamment en ce que l'un rampe et que l'autre croît en arbre. Le traducteur déclare n'avoir pas voulu transcrire le mot hébreu pour éviter les critiques des grammairiens; y a-t-il échappé davantage en procédant comme il l'a fait? Mais non; il voulait à tout prix se servir d'un mot latin. Soit. Pourquoi choisir *hedera* de préférence à *cucurbita*? Ni l'un ni l'autre n'est conforme à l'hébreu ; l'un n'est pas plus inexact que l'autre. Le dernier a même sur le premier l'avantage d'être consacré par l'usage et la tradition. Il figure dans la fameuse version des Septante. L'autre n'a pour lui que l'autorité des interprètes les moins connus, car il est probable qu'Aquila et Théodotion ne l'ont pas admis et qu'ils ont conservé le mot hébreu. Le passage de saint Jérôme où l'on lit qu'Aquila et les autres interprètes

1) *In Jon.*, IV, 6.
2) Cf. p. 267.

anciens ont écrit κισσόν[1] semble altéré, car, d'après un manuscrit des hexaples Aquila et Théodotion avaient mis κυκεῶνα, le mot hébreu transcrit en lettres grecques[2]. Mais alors comment expliquer le choix singulier de *hedera*?

De même que les contradicteurs de saint Jérôme, en blâmant ce choix, s'étaient plutôt laissés guider par leur haine du traducteur que par leur amour pour l'exactitude de la traduction, de même Jérôme, en faisant ce choix, avait plutôt consulté ses préférences personnelles que les exigences de la raison. Il semble que ses remarquables qualités d'interprètes se soient ici laissées un peu mettre en défaut. Ce ne fut pas uniquement la crainte de la censure qui le détermina à ne pas transcrire le mot hébreu, comme il le devait, en l'absence de tout mot correspondant latin, puisqu'il osa bien, par sa leçon nouvelle, s'exposer à un orage de protestations. Non. C'étaient de secrètes raisons d'amour-propre auxquelles il obéissait. Il lui fallait un mot latin à mettre victorieusement en face du mot latin de la vénérable Italique, fille aussi des Septante. Il avait entrepris de donner au texte de la Bible latine toute la pureté possible et souvent en effet il a été heureux dans ses corrections faites d'après l'hébreu. Certes, il prodiguait les témoignages de son respect à la version des Septante, antique monument de la foi, mais n'éprouvait-il pas une intime satisfaction à y découvrir, à y relever des inexactitudes? Plus nombreux étaient les passages qu'il amendait, plus claire et plus immédiate apparaissait la nécessité de la révision sur l'hébreu.

III

Au demeurant, l'arbuste de Jonas a un nom tant en latin qu'en grec; il en a même plusieurs. Jérôme aurait dû les connaître, comme nous les connaissons aujourd'hui. Hérodote

1) *Ep.* 112, 22.
2) Cf. Migne, *Patrol. lat.*, XXII, col. 930 *c*.

(II, 94)[1] nous apprend que chez les Égyptiens le *ciceion* s'appelle κίκι. On lit dans Pline (l. XV, ch. VII)[2] : « Cici arborem in Aegypto copiosam alii crotonem, alii fili, alii sesamum agreste appellant. » La graine de cet arbuste ressemble à la tique. D'où le nom de κρότων en grec et de *ricinus* en latin donné à l'arbre tout entier. La conformation de sa feuille lui a valu en outre le nom de *palma Christi*. C'est le *ricinus communis*, la grande majorité des commentateurs s'accorde à le reconnaître[3], c'est le ricin, qui atteint une hauteur raisonnable surtout dans les pays chauds, dont la tige est creuse, qui est remarquable par la prodigieuse rapidité de sa croissance[4] et que l'on appelle en Orient l'enfant d'une nuit[5]. Jérôme n'a ni trouvé le vrai nom de la plante, ni voulu de celui qu'ont adopté les Septante et qui n'est pas plus inexact que le nom par lui-même choisi.

L'infidélité d'interprétation ne porte d'ailleurs que sur un point : le véritable nom de la plante. Quant à la plante elle-même, Jérôme la connaît très bien[6] et, qui plus est, il a pris soin lui-même de montrer combien l'emploi du mot *lierre* cadrait mal, combien celui du mot *ricin* cadrait bien avec les détails du récit.

Deux conditions devaient être remplies avec le moins de miracle possible : qu'un arbuste poussât et s'élevât assez haut pour couvrir un homme de son ombre et qu'il arrivât à ce point de croissance rapidement, en une nuit[7]. Or, le lierre, comme la citrouille, sont peu propres à remplir ces deux conditions, remarque saint Jérôme. Leur tige est traînante : comment pourrait-ils former un dôme ombreux comme le ricin qui monte droit ? On peut, à la rigueur, résoudre cette

1) Cf. Migne, *Patrol. lat.*, XXII, col. 931 *a*.

2) Id., *ibid.*

3) Cf. Reuss, *La Bible*, Paris, 1878, 6e partie, p. 578. — Trochon, *Les Petits Prophètes*, Paris, 1884, Lethielleux.

4) Reuss, Trochon, *ouvr. cités*.

5) V. Tristram, *The natural hist. of the Bible*, cité par Trochon.

6) Cf. p. 264, *supra*.

7) *Jonas*, IV, 10.

difficulté en observant, ce à quoi Jérôme n'a pas songé, que Jonas pouvait avoir pris une posture horizontale et qu'alors la plante pour protéger sa tête n'aurait pas dû s'élever bien haut [1], qu'en tout état de cause l'arbuste, lierre ou citrouille, pouvait grimper le long de l'abri élevé par Jonas et le couvrir [2]. Soit, mais, en ce qui concerne la seconde condition, le lierre ne passe pas pour avoir une croissance extrêmement rapide (la courge s'étend peut-être plus vite et serait encore préférable au lierre pour cette raison). Pour qu'il se développe assez en une nuit, il faudra une double intervention divine, le miracle de sa naissance soudaine devra être suivi du miracle de sa croissance rapide, ou, si l'on aime mieux, une intervention puissante et prolongée de la divinité sera nécessaire. Il n'en sera pas de même si l'arbuste est un *ciceion*, un ricin. Une fois né, obéissant aux lois de la nature et développant ses énergies propres, il montera en hauteur et en peu de temps. La production du ricin aura demandé moins de miracle ; le miracle aura été moins puissant, moins opposé aux lois naturelles, moins longtemps continué. Dieu n'aura dû se montrer que pour ordonner la naissance du ricin. Après cet acte de sa volonté il aura retiré sa main et le reste aura marché presque par la seule poussée de la nature. Telles sont, développées, les réflexions que saint Jérôme a indiquées dans son Commentaire sur Jonas [3]. Il est d'une bonne méthode pour ceux qui admettent le miracle de n'admettre que le moins de miracle possible. Le principe que Jérôme semble défendre ici de la suspension momentanée des lois naturelles, suivie de la reprise immédiate de leur action, a beaucoup d'importance en matière d'exégèse sacrée.

Le ricin jouit d'une dernière propriété, dont Jérôme n'a point parlé et qui favorise l'application de ce principe de moindre miracle. Il a la tige creuse comme le roseau [4], tandis

1) Cf. p. 255.
2) Cf. *Comment.* de A Lapide *sur Jonas*.
3) *In Jon.*, IV, 6.
4) Calmet, *Comm. sur Jonas* ; Forcellini art. *Ricinus*.

que le lierre a la sève âcre, le bois dur et plein. Le ver, une fois suscité par Dieu, peut donc sans trop d'invraisemblance tuer le ricin en quelques heures ; il ne pourrait en aussi peu de temps venir à bout du lierre, sans un secours surnaturel.

Dans toute cette affaire saint Jérôme aussi bien que ses adversaires se laissèrent trop guider par la passion, les uns plus soigneux des intérêts de leur haine que de la vérité, l'autre plus appliqué à rendre trait pour trait, blessure pour blessure et à diminuer l'autorité des Septante, qu'à donner du passage de *Jonas* une rationnelle et fidèle traduction. L'amour-propre et la colère ont pendant ce débat tenu en échec dans l'âme de saint Jérôme sa science consommée, qui, malgré tout, sut encore se faire sa part.

Albert Fournier.

HISTOIRE

DU

COUVENT CATHOLIQUE DE KYÔTO

(1568-85)

PRÉFACE

Nobounaga fit bâtir ce couvent au cours de l'ère Tentchô (1573-92). Il n'avait pas d'autre dessein, lorsqu'il établit le christianisme au Japon, que d'accroître sa puissance, en englobant d'un seul coup tous ses adhérents dans son parti. Il fut extrêmement difficile d'extirper ensuite, dans toutes les contrées du Japon, le poison de ces erreurs. Il ne fallut pas moins de soixante ans pour exterminer définitivement le christianisme; et l'on peut bien dire que ce fut une œuvre admirablement conçue dans l'intérêt de la tranquillité des âges suivants.

Les fauteurs de ces pernicieuses doctrines prétendaient satisfaire, avec ces enseignements, aux besoins spirituels de leurs adhérents; en réalité, ils cachaient sous ce déguisement le dessein de s'emparer de notre pays.

Voici que, dans ces dernières années, ces gens pénètrent de nouveau dans notre capitale, abusent et excitent le peuple, rallument les cendres refroidies des calamités passées, et nous procurent ainsi le plus douloureux spectacle. Je parcourais récemment l'*Histoire de la grandeur et du déclin du couvent des Barbares du sud* [1]. Le style en est grossier; mais on nous y met assez bien

1) C'est le titre exact du petit volume que je traduis ici. Il a été imprimé à Tôkyô en 1885 et fait partie d'une collection de documents historiques, *Choséki Chou-ran*. Le post-scriptum est joint à cette Histoire sans nom d'auteur; il n'a pas même le titre de post-scriptum, qui se rencontre fréquemment dans les ouvrages japonais; il nous apprend que ce volume est un abrégé de l'ouvrage

sous les yeux les tromperies et la duplicité de ces gens. Il est dit, dans l'*Abrégé de tactique* : « Connais autrui, connais-toi toi-même, et tu pourras livrer cent batailles, sans courir de danger. » Ce que nous avons, nous, à faire aujourd'hui, c'est d'examiner de près les dispositions funestes de ces étrangers, de pénétrer leurs mauvais desseins. Alors, réprouvons-les dans nos discours, battons-les dans nos écrits. Puis, ce maudit esprit une fois anéanti, jetons au feu tous leurs livres et anéantissons toute trace de leur passage; voilà qui sera bien.

Écrit par Ki-you, dans la Salle des anciens Livres sacrés, près de la Fenêtre aux plantes odorantes, en 1868, le jour de la Restauration.

Sous le règne d'Ôkimatchi-tennô, le cent septième de nos empereurs (1568-86), Oda Nobounaga, qui, sortant de sa province natale d'Owari, avait battu d'abord Saitô, pour s'emparer de la province de Mino (1564), chassa le seigneur Sasaki de la province d'Ômi, et, prenant sous sa protection le chôgoun Yochi-aki, le ramena à Kyôto (1568). Après s'être adjoint les troupes de Tocougava[1] qui venait du sud (1569), il détruisait les Açacoura, qui dominaient dans le Hocou-étsou, et les Açaï, dans le nord de l'Ômi et se prépara à subjuguer les provinces du centre[2] (fin de 1573).

intitulé : *Histoire des origines du christianisme*. Je n'ai pas retrouvé ce nom parmi une liste assez nombreuse d'ouvrages japonais traitant de l'histoire du christianisme au Japon. Cependant, à le comparer avec d'autres documents, il offre un très bon type de cette littérature. Peut-être l'auteur de l'abrégé est-il celui qui y a inséré des notes en petit texte (voir p. 278, note 4). Je donne ces notes entre parenthèses et j'ajoute les dates selon l'ère chrétienne.

1) Ié-yass, le futur fondateur de la dynastie de Chôgouns renversée en 1868.

2) Ce sont les huit provinces appelées aussi San-yô-dô, ou la Région au midi des montagnes, qui bordent la mer Intérieure, de l'extrémité ouest de l'île de Nippon, en face de Kiou-chou, aux frontières de la province de Séttsou, où se trouvent les villes bien connues d'Ôsaca et de Kôbé. En 1577, Nobounaga fit son principal lieutenant, Hidé-yochi, suzerain de Harima, l'une de ces provinces, où il alla demeurer. Dès lors, ils en poussèrent la conquête avec vi-

Le bruit de ses exploits se répandait déjà jusque dans les provinces de l'ouest.

Vers cette époque, un vaisseau étranger du sud vint aborder dans l'île de Kiou-chou, au port de Nagasaki, dépendant du seigneur de la province de Hizén, nommé Ryôzôji Tacachigué[1]. Il amenait un homme à l'aspect extraordinaire. Haut de neuf pieds japonais[2], la tête petite à proportion du corps, le visage rouge, les yeux ronds, le nez long; vu de côté, il avait les épaules ployées; sa bouche atteignait jusqu'aux oreilles et ses dents, très blanches, étaient pareilles à celles d'un cheval. Ses ongles semblaient des griffes d'ours. Il avait les cheveux gris; son âge pouvait être d'une cinquantaine d'années. On l'appelait le Padre Ouroucan.

Chaque jour, il allait se promener aux alentours des temples chintauïstes et bouddhiques; son aspect inusité faisait que le peuple s'attroupait autour de lui. Quelqu'un dessina cette figure étrange[3], y joignit une note, et la fit passer dans les provinces du centre. Elle arriva ainsi à Kyôto. Nobounaga était alors à Atsoutchi[4], dans la province d'Ômi. On lui parla de ceci, et il désira se faire amener cet étranger. Mais, songeant que le seigneur Ryôzôji le retiendrait peut-être de force, il eut recours à une ruse. Il prit pour affidé un certain serviteur de la maison du chôgoun, nommé Guén-naï, et lui donna en secret une prétendue lettre du chôgoun, qui contenait l'ordre de faire venir l'étranger. Guén-naï partit pour Kiou-chou, en se donnant faussement la

gueur. En 1582, lorsque périt Nobounaga, Hidé-yochi assiégeait un château fort dans le Bitchou, une autre de ces huit provinces. Voir Appendice A.

1) Tous les autres documents que j'ai pu consulter l'appellent Taca-nobou, et lui donnent la province de Tchicougo. Il fut tué en 1583, dans une bataille contre Chimadzou Yochi-hisa, le puissant seigneur du Satsouma.

2) Huit pieds (japonais) constituent la taille normale.

3) Un des grands voyageurs arabes du moyen âge raconte pareillement qu'à peine avait-il fait un tour dans une certaine ville de la Chine, qu'il vit son portrait affiché partout.

4) Il s'était fait bâtir là un château en 1576, et en avait fait sa résidence habituelle; il n'était pas loin de Kyôto, mais sur la rive opposée du lac Biwa.

D'autres documents fixent l'arrivée d'Ouroucan et la fondation du couvent en 1568.

qualité de messager officiel. Arrivé là, il remit sa lettre à Ryôzôji qui la lut, et, sans se douter de la forgerie, s'empressa de s'y conformer. Il fit conduire l'étranger à Kyôto par des officiers de sa maison, nommés Nacanichi Kémmotsou et Sasawara Yazaémon[1]. Nobounaga avait détaché, aux alentours de Toba et de Yotsou-tsouca[2], une troupe de soldats qui réclamèrent l'étranger au passage et l'amenèrent à Atsoutchi. Lorsque les officiers qui l'accompagnaient revinrent auprès de Tacachigué et lui rapportèrent le stratagème de Nobounaga, il entra dans une violente colère; mais il n'y avait plus rien à faire.

Cet étranger arriva donc à Kyôto le 3 du neuvième mois. Or, le 24 du mois précédent, au temple de Soumi-yochi, dans la province de Séttsou, on avait senti une secousse du sol, accompagnée d'un grand bruit et soixante-six pins avaient été renversés. Le chef du temple, Couni-mouné, dignitaire du troisième rang de cour et seigneur de la province de Séttsou, envoya sur cet événement un mémoire à la cour impériale qui en délibéra. Ce n'était pas tant le fait des pins abattus, que cette singularité : il y en avait justement soixante-six, le nombre des provinces du Japon. Cela parut un mauvais présage, et l'on ordonna des prières dans les temples bouddhiques et chintauïstes. En effet, c'était un présage de l'arrivée de cet étranger, avec les détestables croyances qu'il devait répandre, au grand détriment de notre peuple.

Donc, l'étranger, arrivé ensuite à Atsoutchi, prit trois jours de repos dans le couvent Myô-hô-ji (de l'Excellente doctrine).

Le 3e jour du neuvième mois, il fut mandé au château. A l'occasion de cette entrevue, il était vêtu d'un habit appelé *haaïto*, d'une étoffe de même espèce que les grossières étoffes de laine. Le bord en était étroit, les manches longues; il se fermait le côté gauche par-dessus le droit[3]. Il avait l'apparence très humble et

1) L'office de Kémmotsou ou intendant se rattachait au Ministère du Palais de l'empereur. Il ne s'agit ici que d'un titre honorifique, peut-être même d'un simple nom.

2) A 1 ou 2 lieues de Kyôto.

3) Ce qui était contraire à l'usage japonais; c'est comme si l'on disait : il avait boutonné son habit à l'envers.

la voix comme le roucoulement d'une colombe; on ne pouvait distinguer ce qu'il disait. On aurait dit une chauve-souris, les ailes ouvertes; c'était extrêmement laid à voir. Il avait sur lui des parfums exquis, dont l'odeur se répandait dans toute la salle. Voici comment il salua Nobounaga. Alignant ses deux bras et le bout des doigts des deux mains, il les porta en avant, joignit les deux mains et les mit sur sa poitrine, en même temps qu'il courbait la tête. C'est vraiment une curieuse étiquette. Ses présents furent de sept espèces :

1° Un « télescope », avec lequel on voyait, d'un œil, à 75 lieues de distance;

2° Un « microscope », qui faisait paraître un grain de moutarde aussi gros qu'un œuf;

3° Cinquante peaux de tigre;

4° Cinq tapis;

5° Un « fusil »; on n'avait encore jamais frappé une cible chez nous avec cet instrument;

6° Cent livres d'aloès;

7° Huit moustiquaires à suspendre.

Dans une boîte parfumée, d'un pouce huit lignes, il avait un rosaire, qu'il appelait « contats », dont les grains étaient d'un métal pourpre, et au nombre de 42 (parce qu'il y a quarante-deux pays des chrétiens)[1]. Il les entassa sur un plateau de laque rouge sculpté.

Nobounaga lui fit demander par Inoco Hyônosouké, pour quelle raison il était venu au Japon. L'interprète transmettait les discours de part et d'autre. Ouroucan répondit : « J'ai fait ce voyage dans l'unique dessein de répandre le bouddhisme (*sic*); je n'ai absolument pas d'autre désir que celui de réaliser ce vœu. » Telle fut l'information qu'il donna. L'entrevue terminée, Nobounaga l'installa dans le couvent Myôhôzi, et désigna Naca-idzoumi Tôzaémon comme officier chargé de veiller à l'entretien de l'étranger.

1) Ce mot, espagnol ou portugais, a-t-il un rapport avec : compter ? Le rosaire bouddhique a 108 grains.

A Atsoutchi, on délibéra ensuite sur ses projets de propagande. Plusieurs étaient d'avis qu'on l'arrêtât court dans cette entreprise, mais Nobounaga décida autrement. Il ordonna à Sougué-no-ya Couza-émon d'offrir à l'étranger un terrain de 4 tchô de surface [1] à Kyôto, dans le quartier Chidjô; on l'entoura d'un mur, on y construisit un monastère, et on le nomma couvent d'Eï-rocou [2].

Là-dessus, les moines du mont Eï-zan se fâchèrent et prétendirent qu'aucun autre couvent que le leur, le couvent Enn-riacou-ji, n'avait le droit de s'appeler du nom d'une ère. Leur prieur porta plainte auprès du grand prêtre Yô-én. Celui-ci répondit : « Ce point est en effet établi par une ancienne loi. Mais aujourd'hui les empereurs n'ont plus d'autorité; leur pouvoir est nul; la puissance du bouddhisme même est fort affaiblie. Nobounaga accroîtra la sienne de jour en jour et si, prétendant faire passer votre volonté, vous faites acte d'hostilité envers lui, vous n'attirerez que le malheur sur votre monastère; l'autorité du souverain même serait incapable d'y remédier. Le mieux est d'arranger cette affaire à l'amiable. » Malgré cette décision, le monastère s'ameuta. Ils s'assemblèrent dans la cour de la grande salle des prédications et rédigèrent une « requête pressante » [3] à la cour ; puis ils désignèrent cent trente des leurs pour descendre de la montagne et porter la lettre. A la cour, on délibéra. Comme ils menaçaient, dans cette requête, si la décision se faisait attendre, d'envahir le palais, précédés du palanquin divin [4], ce qui aurait causé de graves désordres à Kyôto, et qu'il ne fallait

1) Le *tchô* a 108,000 pieds carrés anglais.

2) C'est le nom de l'ère qui va de 1558 à 1569 inclusivement. L'ère Enriacou va de 782 à 806; le couvent du même nom, un des plus fameux du Japon, fut fondé en 788.

3) C'est-à-dire avec menace d'employer la force. Le terme était consacré par un ancien et fréquent usage.

4) Déjà en 1113, les prêtres de ce temple, irrités contre l'Empereur, à l'occasion d'une querelle avec ceux du temple important Cô-boucou-ji, à Nara, marchèrent sur la capitale, au nombre de plusieurs milliers; on les repoussa par la force. En de telles occasions, ils portaient devant leur troupe, comme emblème du triomphe, le *chinn-yo* ou palanquin sacré, qu'ils prenaient au temple de Hiyochi. En 1177, on les vit pénétrer jusqu'aux portes du palais. Ils furent battus mais obtinrent l'objet de leurs plaintes.

pas tarder à donner un ordre à Nobounaga, l'empereur retiré Kwazan-no-Inn lui fit communiquer par le ministre Hiromaça la teneur de cette requête. Nobounaga, quoique mécontent, se conforma à l'ordre impérial et changea le nom contesté en celui de *Namban-ji* ou monastère des Barbares du sud.

Ensuite, il fit donation au monastère d'une terre de 500 mesures de riz[1] de revenu, dans la province d'Ômi, au district de Kôga. Le monastère s'éleva bientôt, et émerveilla, par sa majestueuse construction, tous ceux qui le virent.

Les forces d'Ouroucan seul ne pouvaient suffire à l'œuvre de la propagande; il lui ordonna de faire venir de sa patrie d'autres prêtres, et Ouroucan, avec la plus grande joie, fit parvenir cette nouvelle dans son pays. Or, ce nom de Pays chrétien des Barbares du sud désigne le royaume d'Espagne (qui comprend le Portugal et la Castille), situé sur les bords de la mer, à environ 12,000 lieues du Japon. On voit, sur la carte du monde, que la Chine est à l'ouest du Japon. La raison du nom des Barbares du sud est qu'au sud du Japon se trouvent des pays dépendant de l'Espagne, tel que le port d'Ama, Luçon, etc.[2]. Amacava, Luçon, etc. sont au moins à 800 lieues du Japon, tout droit au sud. Ils ne sont pas voisins de l'Espagne; ils tombèrent sous sa dépendance parce que c'étaient des îles sans défenseurs, et qu'ainsi les Barbares du sud prirent l'habitude d'y faire relâche; aujourd'hui, il y en a beaucoup qui y habitent; c'est ainsi qu'ils sont tombés en état de dépendance.

Parmi les pays voisins de l'Espagne, il y a Ekéréss ou Angleterre (appelée aussi Ankiria), ou encore Ikiriss. Ce pays est une île à l'ouest de la Hollande; il est éloigné du Japon de 11,700 lieues. D'après ce qu'on en sait de tradition, c'est un pays habité par une autre race que celle qui habite le pays des Barbares du sud. Toutefois, à partir de 1634, il a été également interdit aux navires de ces quatre pays, Espagne, Angleterre, Amacava, Luçon, de relâcher au Japon.

1) La mesure à 7 1/2 pieds cubes anglais.
2) Voir l'Appendice C, sur les noms propres.

Or, ceux qui vinrent de la patrie d'Ouroucan, était des frate, des padre, l'hermano Grégoire, l'hermano Marcos (padre équivaut à maître ; frate, à disciple). Le vaisseau qui les amenait s'arrêta à Obama (Petit-Port), dans la province de Wacasa[1]. Il faut croire que Nobounaga avait donné cet ordre d'avance à Ouroucan, dans l'incertitude où il était des dispositions qu'aurait Ryôzôji à leur égard, s'ils abordaient pour la seconde fois sur son territoire. Ils gagnèrent ensuite Kaï-tsou[2], dans la province d'Omi; puis faisant route par eau sur le lac Biwa, ils arrivèrent à Otsou[3], et entrèrent enfin dans le monastère de Kyôto. Là, ils rencontrèrent Ouroucan, qui fit avertir Nobounaga. Celui-ci accueillit cette nouvelle avec joie, et manda les étrangers à Atsoutchi. On les mena au couvent Myô-hô-ji, où ils attendirent ses ordres. Au nombre de trois, ils montèrent ensuite au château, et eurent une entrevue avec Nobounaga; ils observèrent la même étiquette que le Padre Ouroucan.

Les frate et padre qui étaient venus cette fois étaient d'un pied et demi plus hauts qu'Ouroucan, de teint pâle, les cheveux et la barbe de couleur blonde. Leurs habits étaient de même espèce que ceux d'Ouroucan, des *aïto*. Les deux hermanos étaient des médecins et chirurgiens admirables. (Dès la première fois qu'Ouroucan vint à Atsoutchi, un Rapporteur des Barbares du sud avait été créé en la personne de Nagatani Kawataké.) Cette fois, ils apportaient des présents de six sortes : des perles de verre, un paquet d'encens, dix peaux de chien, une table d'agate, dix peaux de tigre et cinquante pièces de laine de cinq couleurs. Peu de jours après, ils rentrèrent dans leur monastère, et adressèrent de là une requête à Nobounaga, où ils disaient : « La religion de l'Empereur du ciel secourt en tous pays les malades, les pauvres, les affligés. Elle donne la paix à l'homme, dans quelque situation qu'il se trouve, et, par ses enseignements, assure à tous les hommes l'accomplissement de leur désir de vivre en

1) Sur la côte nord du Japon. Ils ne passèrent donc pas par la mer Intérieure.
2) A l'extrémité nord du lac Biwa.
3) A peu près à l'extrémité sud-ouest de ce lac, à peu de distance de Kyôto.

paix dans le présent, et de jouir de la félicité future. Afin de vaquer à ce soin, nous voudrions avoir un jardin pour y cultiver toute espèce de plantes médicinales. » Nobounaga approuva cette idée, et leur dit de choisir un terrain dans les provinces limitrophes du Yamachiro. Les deux hermanos demandèrent et obtinrent le mont Ibouki[1]. Ils y montèrent, le défrichèrent sur une étendue de 50 tchô[2], et y créèrent un jardin de plantes médicinales, pour lequel ils firent venir de leur patrie trois mille sortes de rejetons et de graines. (Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, à deux cents ans de distance, les racines s'étant conservées sur cette montagne, on y trouve des plantes uniques, telles que l'angélique[3] et l'armoise[4].)

En outre, ils avaient apporté de leur pays une quantité d'objets de prix, qu'ils échangeaient pour de l'or et de l'argent; des colliers de sept sortes de pierres précieuses, des tentures de brocart d'or, des dais de soie brodée à fleurs, et enfin soixante et une espèces d'encens exquis, qui embaumaient l'air jusqu'au dehors du couvent; tous les passants s'arrêtaient devant la porte. (On dit qu'ils étaient de l'espèce de ceux qu'on brûle sur les autels bouddhiques, devant le Bouddha principal.)

Tout ceci se redisant dans le peuple, les gens venaient en foule voir le Monastère; non seulement des provinces environnantes du Gokinaï, mais encore des provinces de l'ouest, de celles du centre, et de celles qui avoisinent Kyôto, en dehors du Gokinaï. Cependant, quoiqu'il y eût chaque jour foule devant le couvent, personne, à part les prosélytes, n'était admis à adorer leur Saint

1) Cette montagne appartient à la province d'Ômi, et la sépare de celle de Mino à l'est. Nobounaga venait de conquérir ces deux provinces.

2) Une superficie d'environ 2,325 pieds anglais de côté.

3) Jap. *sénkiou*, ou aussi *onna-gouça* ou herbe des femmes, plante médicinale amère. En 1737, suivant les Annales des empereurs du Japon, une épidémie sévit dans les provinces orientales du Japon parmi les chiens, loups, renards, blaireaux. Les hommes, les chevaux et les vaches, mordus par ces animaux malades, mourraient également. Aucun remède n'en triompha, si ce n'est, dit-on, le mélange de trois herbes dont l'une était le sénkiou; les deux autres, la salsepareille et la réglisse.

4) C'est donc vers 1770 que furent écrites les notes en petit texte intercalées ici et là. Voir le post-scriptum.

suprême. Les gens du couvent, bien loin d'être ennuyés par cette multitude, envoyaient des hommes par toute la capitale et au dehors, jusqu'aux carrefours des chemins des montagnes ou de la lande, là où ne se trouve qu'une niche à image divine, jusque sous les ponts, pour chercher les plus dégradés, les mendiants, tous ceux qui souffraient de graves maladies. Ils les ramenaient avec eux, leur faisaient prendre un bain chaud qui les nettoyait; puis ils leur donnaient des habits, les réchauffaient, les soignaient de toutes façons, de sorte que le mendiant d'hier était aujourd'hui une homme vêtu de soie de Chine. La joie qu'éprouvaient ces pauvres gens faisait que beaucoup de leurs maladies guérissaient. En particulier la lèpre et autres graves affections cédaient en peu de mois et entièrement au traitement médical des étrangers. Dans tous les pays, au près et au loin, se répandaient les bruits les plus divers sur eux; on les traitait de véritables Bouddhas et Bodhisattvas, apparus ici-bas pour secourir et sauver le monde. Aussi, de toutes parts, ceux qui, affligés de maux terribles, sans ressources, se trouvaient à bout de forces, ou ceux que n'avaient pu guérir les soins de tous les médecins, des gens de la classe noble, comme de la plus basse, faisaient foule devant le Monastère. Les deux hermanos, Grégoire et Marc, les retenaient tous, leur donnaient de bons remèdes; puis, rassemblant les malades à moitié guéris, ils leur parlaient ainsi : « Notre patrie comprend quarante-deux pays[1], mais non pas, comme dans la vôtre, divisés les uns d'avec les autres; c'est un seul grand pays. Mais, comme on y révère le Souverain du ciel, on n'y voit point de misérables ni de gens affligés de graves maladies; le souverain de notre pays est plein de bonté; il n'a pour son pays que des sentiments de pitié et d'amour; bien plus, il est pénétré de pitié pour tous ces pays du monde qui n'adorent pas le Souverain céleste et ignorent comment on peut échapper aux tourments de la misère et de la maladie, grâce à cette croyance, qui nous donne dans le présent la paix, et plus tard, la

1) D'après d'autres documents, tous les discours de ce genre se rapportaient au Portugal. Voir Appendice C.

félicité; encore s'il n'y avait que les tourments de cette vie; mais tomber dans l'abîme des châtiments éternels! — voilà pourquoi il est pris de pitié et nous ordonne de parcourir le monde pour répandre la religion du Souverain céleste. C'est parce qu'on ne connaît pas le culte à lui rendre, qu'il y a, au Japon et ailleurs, tant de misérables. C'est à cause de la profonde corruption des cœurs que se forment les bandes de voleurs; vous avez, ailleurs, des gens accablés par les tourments de maladies pénibles; comme le désir des heureuses demeures à venir n'est pas à portée de leur esprit, ils tombent dans la misère; de cette misère naît la corruption, et cette corruption, à son tour, livre leur corps aux tourments de la maladie.

« Or, nos soins peuvent guérir les maladies de cette vie; mais non pas les maladies terribles du temps à venir. La souillure du corps peut se laver; celle du cœur, tous les flots de l'océan ne l'enlèveraient pas. Maintenant, s'il y a des gens qui, sans avoir rien fait de mal dans cette vie, souffrent de maladie, ou de la misère, c'est l'effet des mauvais actes de leur vie précédente (*sic*). Par conséquent, il est impossible d'échapper aux peines éternelles avant d'en avoir fini avec cette existence antérieure. Que chacun, qu'il soit à l'abri des peines éternelles par la pureté de son cœur, ou non — révère ce miroir. » En disant cela, ils suspendaient devant eux, avec de grandes marques de respect, un miroir, nommé le Miroir des trois mondes[1], et le leur faisaient saluer. Leurs auditeurs sentaient la foi naître dans leur cœur. Ils se disaient : « Quelle admirable et rare chose, certes, que de voir comment sera notre vie future », et ils saluaient ce miroir. Alors une image y apparaissait, tantôt celle d'une vache, tantôt celle d'un cheval, d'un oiseau, d'une bête, tantôt même celle d'une figure hideuse. Ces gens s'effrayaient, versaient des larmes, suppliaient avec des cris les deux hermanos de faire descendre sur eux la compassion du Roi du ciel, et de les sauver des châtiments à venir. Les hermanos répondaient : « Vous êtes tous dans une

1) Nom imité de l'expression bouddhique si fréquente : les trois mondes ou existence antérieure, actuelle et future.

affliction profonde; nous pouvons vous communiquer la sainte formule mystique de l'adoration du Roi du ciel Purifiez votre cœur, et, de toutes les forces de votre âme, répétez tous en tenant ce rosaire, les paroles sacrées; à chaque répétition, faites rouler un grain. » En même temps, ils leur donnaient un rosaire, appelé *contats*, et composé de 42 grains.

Voici la teneur de la formule mystique :

« Fais-moi pars, dans la vie future, du Paradis céleste et d'une vie heureuse, maro (?). »

Après s'être, sept jours durant, gardés de toute mauvaise pensée, jour et nuit, et avoir sans cesse répété cette formule, ils se présentaient aux deux Padre. Ils recevaient alors les livres sacrés de la religion du Roi du ciel, et saluaient son auguste image. On leur enseignait alors que les châtiments futurs, qu'ils avaient vus reflétés aujourd'hui dans le miroir, étaient anéantis, et qu'ils pouvaient avoir part pleinement aux bontés et aux compassions du Roi du ciel. Tous alors répétaient en chœur la formule sacrée et passaient tout ce septième jour à s'affermir dans leur foi, redisant jour et nuit les mêmes paroles.

Voilà de quels moyens se servaient les deux Padre et les deux hermanos pour abuser les simples d'esprit et les attirer à leurs mauvaises croyances. (Quand eut lieu, en 1638, l'assaut du château d'Amacousa, on entendait les assiégés répéter en chœur, dans le château, ces mots : Santa Maria, santa Maria!).

Puis, les deux hermanos qui faisaient le culte pendant tout ce septième jour, menaient ces gens dans la salle du Bouddha, où ils ne voyaient qu'or et argent en incrustations, que brocart d'or, que tentures et dais de soie brodée; où l'air était plein de parfums, où tout resplendissait. Pendant qu'ils se demandaient si même le paradis, avec ses ornements magnifiques, était bien pareil à ceci, les deux Padre revêtaient des habits de brocart, se rendaient dans cette salle, leur délivraient la formule sacrée et leur prêchaient la religion du Souverain céleste; la prédication finie, ils saluaient avec respect les deux Padre. Puis les hermanos les emmenaient et leur faisaient saluer le précieux Miroir des trois mondes. Au lieu des images qui y apparaissaient précédem-

ment, ils voyaient celle du Roi du ciel, sous quarante-deux aspects. Ces pauvres gens, dans leur simplicité d'esprit, ne savaient plus où ils étaient; ils se croyaient au ciel, s'exclamaient, se réjouissaient, pleuraient. Les deux Padre leur disaient : « Pour le peu de fois que vous avez répété la sainte formule pendant ce septième jour, comme, votre cœur changé, vous adorez maintenant le Roi du ciel, il arrive que votre esprit est parvenu au ciel dès cette vie, et qu'il a gagné les faveurs du Souverain céleste. Combien plus, si, jusqu'à la fin de vos jours, vous vous affermissez dans la foi, et ne cessez d'adorer! Ainsi, que chacun de vous prenne la ferme résolution de ne jamais oublier les bienfaits du Roi du ciel. Quand même on vous ferait subir dans cette vie les tourments de l'eau et du feu, que vous seriez écartelés, déchirés, mis en pièces, souvenez-vous que vous échangez contre ces peines celles de l'éternité, et que vous entrerez au ciel que vous adorez maintenant. » Là-dessus, ils leur disaient d'adorer le Saint suprême, Souverain du ciel, et prenaient alors ce qu'ils appelaient la croix, *courouss*. C'était un objet d'or, dont le bout, long de deux pouces quatre lignes, semblait planté d'aiguilles comme une râpe à radis; il avait un manche d'environ deux pieds. Ils leur faisaient dépouiller leurs vêtements, et, à coups de *courouss* leur déchiraient le dos nu, jusqu'à ce que les os leur fissent mal et que le sang coulât. Ils leur faisaient teindre leurs mains dans ce sang; puis ils adoraient en joignant les mains l'image du Souverain céleste. (Cette religion suivait les rites des Barbares du sud, c'est pourquoi ils étaient différents de ceux d'après lesquels on adore le Bouddha au Japon[1]. Le fait de se réjouir des maux de cette vie s'entend de cette façon, qu'ils échangeaient contre ces maux l'éternité des peines à venir.)

Relevant alors, en le roulant, un rideau de brocart d'or, ils leur faisaient voir l'image d'une jeune femme de la plus grande beauté, tenant dans ses bras un petit enfant qui, d'après l'instruction

1) Ces expressions de Souverain céleste, Saint suprême et d'autres sont empruntées au bouddhisme. Il est probable que beaucoup de Japonais ignorants tenaient la nouvelle religion pour une secte bouddhique.

orale, était le Saint suprême, entré dans son sein. Elle avait sur la tête une couronne de pierres précieuses, et était ornée d'un vêtement de grand prix. Les deux Padre donnaient cette instruction :

« Ce grand Roi céleste a fait descendre dans notre monde sa sagesse et sa bonté [1]; la pitié qu'il ressent pour vos maux lui inspire autant de compassion et d'amour qu'en a une mère pour l'enfant qu'elle serre sur son sein et nourrit de son lait. Gardez-vous bien de toute préoccupation des choses de cette vie; fondez-vous sur les choses de l'éternité future. » Sur quoi, toute cette grande assemblée joignait ses mains teintes de sang, faisait une adoration et se retirait.

Les malades venaient toujours plus nombreux au Monastère, les uns pour s'y rétablir, d'autres aussi, trop difficiles à guérir, pour y succomber. On en compta une trentaine qui, gravement malades, et ayant éprouvé inutilement tous les remèdes, recouvrèrent encore là leur santé. Par ces moyens, le nombre des convertis ne cessait de s'accroître. Il y en eut trois en particulier, qui, par leur intelligence et leurs talents, devinrent les disciples familiers des Padre, et prirent part à la propagande parmi les ignorants.

Le premier, originaire de la province de Kaga, avait été un bonze de la secte Zén ou de la Méditation, nommé É-choun. Étant devenu lépreux, sa santé ruinée, son corps enflé et suintant le sang et le pus, il ne pouvait plus vivre avec ses confrères; ses parents, sans ressources, ne pouvaient non plus l'entretenir, de sorte qu'il avait été réduit à mendier. Il était venu à Kyôto, et les envoyés du Monastère l'avaient trouvé gisant du côté de la plaine de Maza-cadzoura. Les deux hermanos lui avaient administré force bons remèdes, et, au bout de quelques mois, son mal avait commencé à diminuer peu à peu; à la fin, il avait recouvré complètement la santé. Quelle joie fut la sienne! « Assurément, disait-il, c'est à la faveur d'une mystérieuse destinée que j'obtins de si grandes grâces du Roi du ciel. Pour prouver

1) Aussi une expression bouddhique.

ma reconnaissance d'être guéri soudainement d'une si grave maladie et d'être préservé de renaître parmi les hommes [1], je me ferais, s'il le fallait, écraser et réduire en poudre, mais c'est surtout en faveur de cette religion que je le ferais de tout mon cœur. » Voilà comment il était devenu croyant.

Le second était autrefois un marchand de la province d'Idzoumi, nommé le mercier Anzaémon. Il avait appartenu à une riche famille bourgeoise, avait fait faillite, et par surcroît de malheur, une maladie vénérienne avait couvert son corps d'abcès purulents. Il avait fini par disparaître de son pays et vivre de mendicité. Il couchait sous la galerie du temple Higachi-déra, dans la rue Seidaï-tôri, et vivait au jour le jour des restes du couvent.

Le troisième enfin était aussi natif de la province d'Idzoumi, un paysan nommé Zéngorô, du village de Soumi-moura, né avec un bec-de-lièvre. Lui aussi, après avoir perdu tout son bien, s'était fait mendiant. Il était étendu en même temps qu'Anzaémon, sous la galerie du Higachi-déra; les gens du Monastère les emmenèrent, leur firent prendre un bain médicinal, leur nettoyèrent le corps, et les vêtirent de beaux habits. Ils se restaurèrent, prirent des remèdes, et avec le temps se remirent entièrement. Persuadés qu'ils avaient eu le bonheur de naître dans une époque extraordinaire et de faire une épreuve inouïe de la puissance de la religion, ils attribuaient à l'intervention mystérieuse du grand Roi céleste, le bienfait de frayer de nouveau avec les hommes, et s'étaient donnés à sa religion de toute leur âme.

Les deux Padre virent avec joie les progrès religieux de ces trois hommes fort bien doués, et remarquablement instruits. Ils donnèrent à É-choun le nom de Fabien (le bonze était rasé, comme lorsqu'il était bouddhiste); à Anzaémon, celui de Cosme, et à Zéngorô celui de Simon. Dans leur propagande, ils employèrent utilement ces trois hommes à faire toujours plus de conversions par les prédications; comme ils faisaient leurs ins-

[1]) Parce qu'il pouvait maintenant faire de bonnes œuvres et s'assurer, comme rétribution, une existence supérieure.

tructions en langue japonaise, avec éloquence et talent, ils en retiraient un avantage considérable ; le Monastère avait en leur personne des instruments excellents. Les Padre et les hermanos s'en réjouissaient, et les Padre leur enseignèrent en secret, dans l'intérieur du couvent, des arts magiques; les trois convertis s'y adonnèrent avec une persévérance infatigable. Ils prenaient un essuie-mains, et au lieu d'essuie-mains, on voyait un cheval ; ils jetaient de la poussière en l'air, et elle devenait un oiseau. Ils faisaient fleurir un arbre desséché, et faisaient des perles précieuses avec une poignée de terre. Ils s'asseyaient dans l'air, se cachaient dans la terre, faisaient apparaître tout à coup des nuages noirs, ou tomber la pluie et la neige. Tous ces arts étaient en leur pouvoir.

Outre ces trois-là, il y avait au monastère d'autres malheureux guéris, dont ils faisaient des marchands, en leur donnant de l'argent et de l'or; ou des officiers du gouvernement, en leur faisant porter les deux sabres; ils les envoyaient de tous côtés dans la capitale et les provinces voisines, répandre le bruit des bienfaits immenses du Monastère. D'autre part, Nobounaga avait ordonné que les malades incurables de toutes les provinces se rendissent au couvent pour s'y faire du bien; ceux-là aussi se répandaient ensuite dans toutes les provinces voisines ou éloignées, et, pleins de reconnaissance, publiaient partout la nouvelle, de sorte que c'étaient de véritables nuées d'hommes qui se rendaient au couvent. A tous, les Padre, les hermanos, les trois convertis et les autres convertis qui vivaient au couvent, remettaient, après examen personnel, des remèdes, des habits ; en outre, à ceux qu'ils avaient laissés à la maison, père, mère, femme et enfants, en peine de leur subsistance, ils donnaient des secours pendant que leur parent se faisait traiter au couvent; de pareilles largesses accroissaient de jour en jour, le nombre de leurs adhérents. (Quelques-uns rapportent que, pendant que ces malades étaient en traitement au Monastère, les membres de leurs familles, y compris les petits enfants, recevaient, par jour et par tête, un *foun* d'or. Parmi ceux qui en étaient témoins ou l'entendaient raconter, plus d'un en bonne santé ne se fit pas

faute de simuler de souffrir de quelque maladie pour toucher sa part d'aumônes. Mais on ne leur faisait aucun reproche; pourvu qu'ils fissent adhésion à la religion, ils recevaient de l'or et de l'argent.)

Cependant, les étrangers, ne recevant aucun don de leurs adhérents, devaient faire venir de leur patrie toutes les sommes qu'ils distribuaient si largement. Dans la suite, tous les coreligionnaires qui vivaient au Monastère reçurent comme fixe, par jour et par tête, un boisseau de riz et huit *foun* d'argent. Ils étaient inscrits sur un registre; pour la distribution, quatre écrivains, huit distributeurs, et huit hommes pour passer les portions, étaient occupés sans relâche de six heures du matin à six heures du soir. Aussi cette religion devenait-elle de jour en jour plus florissante. « Dans cette nouvelle secte, se disait-on à voix basse les uns aux autres, on est assuré de devenir un Bouddha dès cette vie et de renaître à la félicité éternelle des habitants du Paradis. » A cette époque, on vit beaucoup de Cougués[1] et de samouraïs se convertir à cette croyance.

Dans l'été de 1569, Nobounaga vint à Kyôto. On lui parla de l'état prospère de la nouvelle religion, de la foule de ses partisans; il en éprouva une vive joie. Il réunit les gens de son entourage qui s'y étaient convertis, et leur fit expliquer clairement les doctrines. Là-dessus, il fit ces réflexions : « A l'inverse de toutes les autres sectes, celle-ci ne reçoit rien de ses adhérents. Ils amènent chez eux tous les malades de la capitale et des pays voisins, leur font de grandes distributions de remèdes, et cependant, ils ne leur demandent rien en retour; bien plus, quand ces malades sont des indigents, ils portent des secours aux membres de leur famille; et la plupart des disciples reçoivent chaque jour du riz et de l'argent. Dans leurs prédications, ils disent que le roi de leur pays, par pure humanité, a résolu de secourir les habitants des pays qui ne connaissent pas la religion du Souverain céleste. Nos bouddhistes actuels se transmettent d'une génération à l'au-

1) Antique noblesse de cour, depuis longtemps sans influence dans les affaires du pays, et très appauvrie.

tre le revenu des aumônes du peuple. Ces étrangers, d'un côté, ne craignent qu'une chose, les peines éternelles; les bonzes, de l'autre, pensent à leur subsistance ici-bas. Voici, par exemple, tout récemment, les prêtres de la secte Iccô-chou[1] qui se sont soulevés dans le nord, et ont fait main basse sur la province de Kaga; ils sont à la veille de dévaster celle d'Etchi-zén. A Osaca, les disciples du grand prêtre Kennyo, tout en prétendant tous n'avoir d'autre préoccupation que celle des peines futures, ont fait aussi un soulèvement au péril même de leur vie, et pour sauvegarder les intérêts de leur secte. Cette religion chrétienne, au contraire, fait obtenir déjà dans cette vie de grandes faveurs; et elle promet encore la félicité future. Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est qu'elle ne reçoit absolument rien de ses adhérents, et fait venir de grandes sommes de son pays d'origine, pour les distribuer à tous, et convertir le peuple, qu'elle comble de bienfaits ici-bas déjà. Quel intérêt ces brigands étrangers peuvent-ils y avoir? »

Pour la première fois, Nobounaga sentit s'éveiller en lui des soupçons. Il se disait : « Si cette religion devait un jour nuire à notre pays, on dira que c'est la faute de Nobounaga, qui, par manque de clairvoyance, n'a pas su distinguer le bon côté du mauvais; mon nom en gardera une tache jusqu'à la fin des siècles. Il faudrait bien que cette secte disparût. » Méditant ces choses, il quitta Kyôto le 11 du cinquième mois, et rentra le 13 dans son château d'Atsoutchi. Il convoqua un conseil secret où Maéda Tocouzén-Inn prit la parole en ces termes :

« Dès le premier moment que cette secte fut autorisée à répandre ses croyances au Japon, tous vos officiers désapprouvèrent cela. Car, chez nous, dès les temps les plus anciens, il y a eu trois religions transmises d'âge en âge, et personne n'en demandait davantage. Or, il est maintenant question de fonder une nouvelle religion, dont il est encore incertain si elle est bonne ou mauvaise; car, il n'y a actuellement personne chez nous qui

1) Ennemis acharnés de Nobounaga. C'est la secte appelée, depuis 1868, secte Chinn-chou. A cette époque, elle exerçait un véritable pouvoir militaire à Osaca, et dans les provinces d'Icé, de Kii, de Kaga, etc.

puisse en décider catégoriquement. Si donc la postérité devait reconnaître que nous avons commis une erreur, il serait fâcheux que votre nom fût prononcé à cette occasion. Vous avez, seigneur, jugé bon de laisser cette religion se répandre abondamment; pour cette raison, et surtout parce qu'on ne peut dire si elle est bonne ou mauvaise, imposer silence à tout le monde ne me paraît guère faisable. Quant à en prononcer la suppression, c'est une mesure dont l'exécution demanderait bien du temps. Car cette croyance a, dans les pays voisins ou distants, de nombreux adhérents prêts à sacrifier leur vie à leur foi, en particulier des daïmiôs de grande famille, leurs vassaux, d'illustres noms comme les Ôdomo Sô-rin, les Tacayama Ouconn et d'autres auxquels l'amour des désordres politiques est étranger; tout le monde le sait. Il faut donc se garder de vouloir supprimer subi, tement cette nouvelle religion; qui peut dire quels bouleversements cela causerait dans notre pays? En ce moment-ci, je le dis bien haut, veillons à ce que nous délibérons de faire. »

Quand il eut fini, Iga, seigneur d'Icé, assis à côté de lui, dit à son tour : « Je suis tout à fait de l'avis de Guen-i. Si vous supprimez aujourd'hui cette secte, il en peut résulter des troubles infinis. Il voudrait mieux ordonner à toutes les sectes bouddhiques de tenir une disputation avec celle-ci. Si les bonzes ne gagnent pas, et que cette nouvelle secte se trouve être une bonne religion, vous vous bornerez à suivre des yeux ses destinées. Si elle est défaite, comme on n'aura plus d'hésitation sur ce qu'elle vaut, on pourra prononcer sa suppression immédiate sans qu'aucune révolte se produise. »

Nobounaga fut de cet avis. Il envoya des ordres aux prêtres de toutes les sectes, ainsi qu'au Monastère, et fixa le jour du colloque. Comme il s'agissait d'une dispute importante, on vit arriver à Atsoutchi l'Ancien du couvent Nanzen-ji [1], Ri-dô, prêtre distingué habitant au temple Chôké-Inn; le maître Chinkaï, de

1) Fondé vers 1290 dans la province de Yamachiro, par le prêtre Fou-mon, qui avait étudié en Chine les doctrines abstruses de la secte Zén ou de la Méditation. En 1386, un décret du Chôgoun distingua par un titre les « Cinq grands temples » du Japon, et attribua la primauté au Nanzén-ji. Pendant les troubles

la Salle Eï-kwan-dô, et des savants de toutes les autres sectes. Le théologien du couvent des Étrangers était un savant venu de leur patrie en qualité de « gardien », comme ils disaient[1]; il était professeur au couvent et se nommait Fouroucôm; avec lui des Padre et des hermanos. Pendant l'année d'après son débarquement à Nagazaki, ce Fouroucôm avait lu trois fois soigneusement tout le canon bouddhique et en connaissait parfaitement toutes les doctrines; il savait de mémoire la substance des théories de toutes les sectes. Il avait les cheveux gris, et, au sommet de la tête, une tonsure en forme de coupe renversée. Ses yeux étaient si ronds qu'on eût dit qu'il portait des lunettes; ils avaient au dedans une couleur dorée. Il semblait qu'on lui eût appliqué sur le nez la corne détachée de la coquille d'un murex. Le visage rappelait la tête d'un cheval; la bouche large avait bien cinq pouces; les dents étaient comme celles d'un cheval. Il allait à cheval debout sur les étriers. Il faisait jaillir du feu de ses ongles et absorbait en quantité de la poudre de feuilles. Quelquefois, voyant des oiseaux perchés sur un arbre, il pressait le pas de son cheval sans que les oiseaux bougeassent; à la fin, il rompait les branches de l'arbre et les oiseaux restaient immobiles, comme s'ils avaient été attachés à l'arbre de tout temps. Il possédait encore bien d'autres arts magiques, suffisants pour effrayer ceux qui en étaient témoins.

Les deux partis arrivés à Atsoutchi, on fixa un jour, auquel les prêtres de toutes les sectes prirent place dans l'ordre, ainsi que les savants du couvent des Étrangers, qui avaient désigné Fouroucôm pour être leur disputateur. Vêtu d'un habit de soie pourpre, portant à la ceinture un sabre de deux pieds de long, il s'avança vers les bonzes et, se tenant en face de l'Ancien du Nanzen-ji, il lui demanda :

« Qu'est-ce que le bouddhisme? »

L'Ancien répondit : « En tant qu'homme, un Bouddha[2]. »

perpétuels du xve et du xvie siècle, ces temples furent à peu près le seul asile des lettres.

1) Je suppose qu'il s'agit du *visiteur* Valegnan. Voir l'Appendice C.

2) Une des grandes formules du bouddhisme; plus particulièrement de la

Fouroucôm demanda de nouveau : « Quel est le sens caché de ces mots : En tant qu'homme, un Bouddha? »

L'Ancien répondit, comme la première fois : « En tant qu'homme, un Bouddha. »

Là-dessus, Fouroucôm se lève, empoigne l'Ancien à la poitrine, tire son sabre, en dirige la pointe sur la poitrine du bonze et ne cesse de répéter sa question : « Quel est le sens caché de ces mots : En tant qu'homme, un Bouddha? »

L'Ancien, immobile, les yeux fermés, ne parlait pas. Ridô, prêtre du monastère de Chôké-Inn, incapable de supporter ce spectacle, allait s'avancer contre l'Étranger; mais les disciples de l'Ancien le retinrent en disant : « Ne faites pas de désordre; nous n'avons pas encore vu la fin de tout ceci; attendez un peu. » Bientôt l'Ancien ouvrit les yeux et poussa un soupir. Fouroucôm, fermant les yeux à son tour, perdit soudain connaissance; et tous les bonzes de railler leurs adversaires, en se disant les uns aux autres : « La mauvaise religion ne peut tenir contre la bonne; cette nouvelle religion est une mauvaise religion. » Ceux du couvent des Étrangers commencèrent à se fâcher, protestant que la discussion n'était pas achevée, qu'on ne pouvait encore dire qui avait remporté l'avantage, et ils faisaient mine d'en venir à une mêlée. Nobounaga réprima énergiquement ce désordre, et dit : « La dispute n'a donné aucun résultat certain quant à la valeur de l'une et de l'autre religion, comment voulez-vous décider de leur supériorité par des violences? » Et comme il déclara qu'il tiendrait pour battu le parti qui enfreindrait la paix, le tumulte s'apaisa aussitôt.

A ce moment, on vint lui annoncer qu'Araki Mourachigué, seigneur de la province de Séttsou, venait de joindre ses armes à celles de Môri des provinces du centre. Il dit : « Voici une affaire urgente. La dispute n'a pas décidé de la supériorité de l'une

secte idéaliste Zén. Pour celui qui arrive à l'éclairement, à la vraie connaissance, toute distinction des conditions ou modes, c'est-à-dire des choses, disparaît tout est identique à tout, le paradis à l'enfer, un homme à un Bouddha. Toute chose, telle qu'elle est, renferme la virtualité d'un Bouddha et même elle est un Bouddha.

des deux religions ; je vous convoquerai de nouveau; que chacun retourne dans son couvent. » Et ainsi la dispute n'ayant donné aucun résultat, la sentence de suppression du couvent des Étrangers fut ajournée.

Alfred Millioud.

(*A suivre.*)

NOTES DE FOLKLORE

A PROPOS DE

L'ÉPOPÉE CELTIQUE

DE

M. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE

H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE; **L'épopée celtique en Irlande**, tome Ier. Paris, Ernest Thorin, un volume in-8, de XLIV et 536 pages. (Tome V du *Cours de littérature celtique* de M. d'Arbois de Jubainville[1].)

Parmi les grandes conquêtes de la philologie du XIXe siècle, il n'en est guère de plus importante pour l'histoire des idées et des mœurs des peuples de langue, pour ne pas dire de race aryenne, que le déchiffrement des textes en vieil-irlandais qui remontent à l'époque où le régime féodal s'épanouissait en Europe. Ces textes nous font en réalité connaître une littérature remontant aux premiers siècles du moyen âge. Ceux qui leur ont donné leurs formes actuelles n'ont fait que remanier des poésies payennes et leurs retouches sautent aux yeux : c'est le druide réduit à son rôle de sorcier; c'est quelque petit détail de civilisation que l'Irlande du moyen âge doit à une lointaine influence du monde gréco-romain ou à ses luttes plus récentes avec les Normands; mais on peut dire que le gros des idées, des légendes et des mœurs que ces poésies nous révèlent, représente la civilisation des Celtes

1) Le livre de M. d'Arbois de Jubainville a paru, il y aura bientôt trois ans. Mais les sujets qu'il traite sont actuels aujourd'hui comme alors. L'insertion de ce compte rendu retardé a donc paru utile. (RÉD.)

des îles Britanniques à l'époque de César, et même, — pour autant qu'on puisse faire le départ des éléments indigènes, et grâce à la comparaison avec ce que nous savons des Aryens de l'Inde et de la Grèce, cela se peut jusqu'à certain point —, la civilisation de toute la race qui, partie du bassin du Danube, s'est graduellemnt établie en essaims plus ou moins compacts à droite et à gauche d'une ligne que l'on tracerait de Vienne à Limerick, imposant ses parlers aryens à toutes les populations du centre et de l'ouest de l'Europe. Un jour, grâce à ces textes, on pourra, dans ou à côté de l'*Urkeltischer Sprachschatz*, dresser une sorte d'*index rerum præcelticarum* à mettre à côté d'Homère et des plus anciens textes de l'Inde et en un sens même au-dessus; car nous y aurons certainement une image moins altérée des croyances et des mœurs des tribus barbares qui, il y a environ cinq mille ans, ont aryanisé l'Europe et un morceau de l'Asie.

La connaissance de cette vieille littérature celtique était restée jusqu'en ces derniers temps réservée à un groupe minuscule de celtistes. Les traductions de textes vieil-irlandais en langues modernes étaient rares ou dispersées, la plupart de ces documents, d'ailleurs, n'étant pas, — même aujourd'hui —, suffisamment remis sur pied pour être transposés d'une manière un peu définitive. M. d'Arbois de Jubainville a néanmoins entrepris de combler cette lacune et de rendre l'épopée irlandaise accessible à un cercle un peu large de travailleurs. Formant avec ses élèves une société en nom collectif de version celtique, il a commencé la publication d'une traduction complète en français des fragments de l'épopée des Celtes d'Irlande. Le premier volume que nous annonçons ici contient les morceaux suivants : *Naissance et Règne de Conchobar* (deux rédactions), *Conception de Cûchulainn*, *Comment le héros Cûchulainn fit sa cour à Emer*, *Meurtre du fils unique d'Aiffé*, *Histoire du cochon de Mac Datho*, *Festin de Bricriu*, *Exil des fils de Doel*, *Cûchulainn malade et alité*, *Exil des fils d'Usnech*, *La neuvaine des Ulates*, *Meurtre de Conchobar*, *Cause de la bataille de Cnucha*, *Voyage de Condlé*

le Bossu, Mort d'Oscar, fils d'Ossin, Seconde bataille de Moytura, Voyage de Mael-Duin.

M. d'Arbois de Jubainville a placé en tête du volume une longue préface où il met en relief certains traits des textes traduits, mais dont la plus grande partie constitue un enterrement de première classe du méchant dilettante qui au siècle passé s'est permis un tripotage littéraire des débris de l'épopée celtique; pour compléter sa démonstration, M. d'Arbois de Jubainville a même fait à Macpherson le grand honneur de reproduire quelques-unes de ses élucubrations en appendice aux traductions honnêtes de textes vieil-irlandais que contient le volume; était-il bien nécessaire de consacrer tant de pages à établir qu'il serait aussi faux de se figurer l'ancien monde celtique d'après les poésies d'*Ossian, barde du troisième siècle*, que de se faire une idée du monde grec d'après les tragédies de Racine? En un sens même, M. d'Arbois est trop sévère; le livre de Macpherson est une des plus curieuses expressions d'art de la seconde moitié du dernier siècle et Goethe, tout en se trompant sur sa valeur historique, y a senti avec justesse quelques frissons inconscients de l'âme nouvelle dont il était, lui, la plus géniale incarnation.

L'ouvrage se termine par deux index très détaillés, l'un des noms de personnes, l'autre des noms communs. Ces index ne renvoient pas seulement aux pages du volume, mais à quelques publications où il est question du sujet signalé : *Revue celtique, Kuhn's Zeitschrift, Irische Texte* de Windisch, etc. Le second de ces index sera précieux pour tous ceux qui, s'occupant de l'une ou l'autre des études qui peuvent être désignées en bloc par le mot *folklore*, ont à trouver rapidement ce que les documents celtiques peuvent contenir sur tel ou tel point spécial.

La lecture de l'ouvrage de M. d'Arbois m'a entraîné à rédiger quelques notes à propos de points de folklore ou de mythologie que les textes épiques irlandais peuvent éclairer; comme je puis n'avoir plus occasion de revenir sur certains des sujets qui y sont traités, je les donne toutes aujourd'hui,

en prévenant que je n'ai cherché à épuiser aucun d'entre eux; puissent-elles être utiles à quelques lecteurs, tout au moins les engager à faire à l'occasion quelques recherches dans le riche recueil de textes que M. d'Arbois et ses élèves ont rendu accessibles!

Jean de l'ours. — On doit rapprocher certains passages du *Festin de Bricriu* (pp. 81-148) de traits qui, dans les contes européens encore vivants, se trouvent ordinairement associés au thème de *Jean de l'ours* (sur ce thème, voyez *Contes populaires de Lorraine*, 1,1-27 ; 2,135-46. 351 ; cp. *Mélusine*, 3, 298-300. 329-30. 395-6; 5,145. 206-7; 6,261) : *A*) Dans l'épisode IV (p. 124), chacun des trois rivaux, Loégairé, Connall, mais surtout Cûchulainn, est l'équivalent du *Jean de la meule* qui, dans la tradition populaire européenne, joue au palet avec une meule de moulin (Cosquin, 1,2.9 *milieu*; 2,135.138 *fin*. 351); — *B*) La lutte de Jean de l'ours et de ses associés avec un géant (Cosquin, 1,3 et 9 *fin*-10 *haut*) rappelle à la fois le triple combat de Loégairé, Connal et Cûchulainn avec le géant (p. 105 *fin*-108), avec les fées (p. 126 *milieu*), avec Ercoil (p. 128) et avec l' « ombre » gigantesque du château de Cûroï (p. 136-140); ces quatre épisodes peuvent être, en effet, considérés comme des variantes plus ou moins altérées d'une même donnée première et il ne faut pas trop s'étonner de les voir côte à côte, le texte actuel du *Festin de Bricriu* étant le produit de la fusion de plusieurs rédactions parallèles (cp. la note de pp. 146-7); — *C*) Je remarque enfin que l' « ombre » qui, aux pages 137, l. 1 et 139, l. 16, tient dans les mains des branches de chêne, devient à la page 144 un « rustaud » qui tient « dans la main gauche une poutre aussi pesante que vingt jougs de bœuf, dans la droite une hache où étaient entrées cinquante coulées de fonte ». M. d'Arbois (p. 431) a identifié ce « rustaud » avec un être mythique dont il est question dans la *Bataille de Moytura*, Dagdé, sorte d'Hercule celte, dans lequel il pense (p. 448) que l'on pourrait retrouver le dieu au marteau des archéologues; ce Dagdé,

en effet, est décrit tenant à la main une fourche branchue qu'il laisse traîner derrière lui, traçant ainsi un sillon qui sert de limite entre deux provinces (p. 427). On ne peut s'empêcher de rappeler ici que Jean de l'ours se fait une « canne de cinq cents livres » (Cosquin, 1, 2 et 8 *fin*-9 *haut*; 2, 135) et qu'il prend pour second associé « un jeune homme qui tordait un chêne pour lier ses fagots » et dont le nom était Tord-Chêne (Cosquin, 1, 2. 9 *milieu*; 2, 135. 138), nom propre qui en somme rendrait mieux le texte du *Festin de Bricriu* que le nom commun *rustaud*, que le traducteur avoue d'ailleurs avoir employé faute d'autre, lorsqu'il ajoute (p. 148) que le mot irlandais traduit par « rustaud » est *bachlach*, équivalent d'un latin **baculacus*, littéralement « porteur de bâton ». Resterait à expliquer comment ce qui se dit de deux des héros dans les contes européens est dit de leur adversaire commun dans l'épopée irlandaise. On peut croire que le jour où une variante du thème de l'association de l'homme à la massue de fer (*Jean de l'ours*), de Jean de la meule et de Tord-Chêne (= Dagdé) s'est introduite dans la légende de la rivalité de Cûchulainn, Léogairé et Connall, le caractère déjà déterminé de ces trois types épiques a empêché qu'on leur donne certains attributs qui ont été alors utilisés pour peindre leur adversaire.

Langues coupées. — P. 175. — Afin de pouvoir donner des exemples de leur bravoure à une assemblée dont l'objet principal était le récit des combats, les Ulates « mettaient dans leurs poches le bout des langues de tous les hommes qu'ils avaient tués et pour augmenter le nombre de leurs victoires, ils y joignaient des langues de quadrupèdes ». — La langue coupée ne semble pas ici avoir été autre chose qu'un trophée de guerre comme la chevelure scalpée par le Peau-Rouge. Il faut toutefois considérer le fait comme une application à l'homme de la coutume qui paraît avoir été très répandue dans l'humanité primitive, d'enlever la langue à tout animal qui venait d'être tué; on trouvera les éléments d'une étude sur cette

coutume dans *Mélusine*, 3, 303-7 (article de M. Gaidoz, où il traduit le même texte irlandais), 396 et Frazer, *Golden Bough*, 2, 129, note (reproduite par Miss Cox, *Cinderella*, note 72, p. 521). — Jusqu'à présent, on n'a reconnu d'autre trace de l'usage dans nos folklores européens que cet épisode du conte populaire de la *Bête à sept têtes* où le héros, après avoir tué le monstre, lui, coupe ses sept langues et les met dans son mouchoir, ce qui lui permet dans la suite de convaincre d'imposture celui qui, ayant coupé les sept têtes, s'attribue sa victoire et va épouser la princesse qu'il a délivrée (voyez comme exemples Grimm n° 60 et Cosquin, 1, 61-62. 78 et 2, 58; pour d'autres références, consulter les notes citées de Gaidoz et Frazer et de plus Kœhler dans *Jahrbuch für engl. und roman. Philologie*, 7, 133, et Rhode, *Der griechische Roman*, 47, note 1); mais cet usage ne survit pas seulement en Europe sous forme littéraire; aujourd'hui encore, en Belgique et en Allemagne du moins, on enlève la langue au renard que l'on vient de tuer et on la conserve desséchée, soit comme porte-bonheur, soit comme remède à certaines maladies, notamment l'érésipèle du visage. Voici les faits sur lesquels se fonde cette affirmation : — 1. J'ai observé dans plusieurs communes de la province de Liége que si dans une battue on tuait un renard, on le trouvait toujours dépourvu de sa langue avant la fin de la journée, un garde ou un rabatteur ayant eu soin de se l'approprier pour l'un ou l'autre des usages suivants; — 2. A une question que je posais à ce sujet, j'ai obtenu cette réponse, — déjà consignée, mais trop laconiquement, dans mon *Folklore wallon*, n° 485, p. 25 —, que l'on guérissait un mal de gorge en se frictionnant avec du genièvre dans lequel on avait versé de la poudre de langue de renard desséchée; — 3. Hock, *Croyances et remèdes populaires au pays de Liége*[3]. Liége, 1888, p, 183, signale que l'on guérit l'érésipèle (*li rôz*) en appliquant sur la partie malade un morceau d'une langue de renard arrachée à l'animal *vivant* [il faut naturellement comprendre : au moment où on vient de le tuer] et bénite en l'honneur de sainte Rose; dans le grand-

duché d'Oldenbourg, dit Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwarte* [2], n° 172, d'après Strackerjan, une langue de renard desséchée guérit l'érésipèle du visage ; — 4. En Bohême (Wuttke, *ibidem*, probablement d'après Grohmann), on croit que celui qui porte sur soi une langue de renard ne s'effraie de rien. Dans ce pays, d'ailleurs (Wuttke, *ibidem*, n° 153, probablement d'après le même), on considère de plus comme un talisman la langue d'une couleuvre (ou vipère) mâle quand cette langue a été arrachée à l'animal vivant la veille de la Saint-Georges (23 avril) : portée dans la jarretière de la jambe droite, elle rend fort et redoutable ; couverte de cire et placée sous la langue, elle rend éloquent. — Quant à la psychologie de l'usage de couper et de conserver la langue d'un animal, il est plus que probable que plusieurs idées s'y entre-croisent. La langue coupée a pu être dans bien des cas un simple trophée, comme le pense M. Gaidoz ; mais il ne faut pas oublier non plus cette suggestion de M. Frazer qu'en coupant la langue à un animal tué, le sauvage a pu croire que c'était un moyen de l'empêcher de raconter son sort aux animaux en vie ; on ne doit pas non plus méconnaître que la langue d'un animal est un morceau de choix et que par exemple l'offrande de la langue dans les sacrifices grecs (cp. les textes réunis dans *Mélusine*, 3, 307) doit probablement s'expliquer de cette manière.

La rue. — P. 38. — La plante abortive que le traducteur, M. Louis Duvau, appelle « arbre de lin (?) » est vraisemblement la rue, *Ruta graveolens* L. ; voici, en effet, ce que dit de cette plante M. J. Feller dans ses articles sur la *flore populaire wallonne* : « Parmi les nombreuses propriétés médicales indiquées par Pline, XXI, 51, on doit noter l'emploi de cette plante comme emménagogue et abortif, car cet usage n'est pas encore oublié s'il faut en croire les noms de *Gottesgnade* et herbe de grâce qu'on lui donne ailleurs (M. F. avertit en note que ce dernier nom est expliqué autrement dans la *Revue des traditions populaires*, 4, 24)..... En Wallonie les autorités

interdisaient, dit-on, d'en cultiver dans les jardins, d'en avoir en pot, afin d'éviter tout mauvais usage de cette plante (prov. de Luxembourg et de Namur) » [*Bulletin de Folklore*, 1, 221]. Cp. sur la rue « plante de la virginité » dans les chansons ukraïniennes, Wolkow dans *Anthropologie*, 2, 410 haut et 413 haut.

L'enfant qui parle dans le sein de sa mère. — P. 221. — Ce trait de littérature populaire a été relevé pour le même texte par M. Gaidoz dans un premier article qui a provoqué beaucoup de communications intéressantes sur le même sujet : *Mélusine*, 4, 228-32. 272-7. 297. 323-4. 405 et 447-8; 5, 36 et 257-8; 6, 92-3 ; 7,70 et 141.

Blanc comme la neige, rouge comme le sang, noir comme le corbeau. — P. 225 ; cp. 244. — Derdriu, voyant son tuteur écorcher un veau dans la neige et un corbeau venir boire le sang, dit : « Le seul homme que j'aimerais serait celui qui aurait ces trois couleurs-là : les cheveux noirs comme le corbeau, les joues rouges comme le sang, le corps blanc comme la neige. » On trouvera sur ce trait, très fréquent dans les contes populaires, un groupe de références dans Köhler, *Aufsätze*, 29, note 3. Dans les contes, il s'agit le plus souvent d'un prince qui voyant ensanglanté sur la neige un corbeau qu'il vient de tuer, désire une femme aux cheveux noirs comme ce corbeau, etc. Toutefois la donnée même du texte traduit par M. Dottin se retrouve dans deux contes populaires : Köhler signale que *in einem irischen* (Aldeustche Wälder, 1,10), *und in einem walachischen Märchen* (Ausland, 1856, S. 1076), *eine Königstochter Morgens von ihrem Schlafgemach aus sieht, wie in dem beschneiten Schlosshof geschlachtet wird, wie das Blut in den Schnee fliesst und ein Rabe dazu geflogen kommt, und so jene drei Farben in ihr die Sehnsucht nach einem Geliebten erwecken.* N'ayant à ma disposition aucun des deux ouvrages cités, je ne puis voir si la parenté des textes s'étend au delà de ces traits.

Pradaksina. — Pp. 321 et 324 se trouvent deux exemples celtiques d'une coutume que l'on peut avec certitude reporter à l'unité aryenne et qui consistait à honorer une personne, homme ou divinité, en en faisant une (ou trois) fois le tour en lui présentant la droite. — Sur cette coutume qu'il y a avantage à désigner de son nom sanscrit *pradaksina* (*mandala*) « (tour [en mettant] à) droite », le meilleur travail d'ensemble est encore ce qu'en a dit Pictet, *Les origines indo-européennes* [2], 3,228-33 [= 1re éd., 2, 499 ss.], 250-1. — Voyez de plus, pour l'Inde : *Açvalâyana-Grhya-Sûtra*, 1, 7, 6 (*pradaksina* autour du foyer domestique dans le rituel nuptial) ; *Sacred Books of the East*, XII (Çatapatha-Brâhmana), 37. 45. 272. 442 et XXX (Grhya-sûtras, *part* II), 61 et 62 ; Hillebrand dans *ZDMG.*, 37, 521-2 ; pour Rome : Rossbach, *Rœmische Ehe*, 231, 314 s. et Marquardt, I², 51 et note 1 (= *Vie privée des Romains*, trad. française de V. Henry, 1, 61 et note 4) ; pour l'Europe moderne : von Schrœder, *Die Hochzeitsbræuche der Esten*, 27 ss. et Wolkow dans *Anthropologie*, 2, 568, note 2. pour les pays celtiques, Jules Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie* (Paris, 1890), p. 219-220, qui, à propos d'un procès de sorcellerie écossais du XVIe siècle, où l'accusé avouait avoir assisté à un sabbat dans lequel on avait fait le tour d'une église *withershins* « dans le sens inverse du cours du soleil », c'est-à-dire en présentant la gauche au lieu de la droite, reproduit des lignes intéressantes de Martin, *Description of the Western Isles*, et d'Armstrong, *Gaëlic Dictionary*, verbo *deis-iùil*, et rapproche l'histoire de Vercingétorix se rendant à César et faisant à cheval le tour du siège de son vainqueur avant de déposer ses armes (Plutarque, *Caesar*), cas où il soupçonne avec raison un ex. de *pradaksina*. — Le *pradaksina* dans les funérailles qui se rencontre chez les Celtes [Armstrong cité par Baissac], les Romains (Stace, *Thébaïde*, 6, 220), et, — survivance non encore remarquée, je crois, et qui dérive probablement de l'usage romain —, dans le rituel de l'absoute où le prêtre catholique fait trois fois le tour du catafalque en lui présentant la droite, paraît bien, comme le sou-

çonne Pictet, une modification d'un usage plus ancien, — conservé par les Romains (Stace, *Théb.*, 6, 313) et dans l'Inde où il porte le nom de *prasavya* —, de faire trois fois le tour du mort en lui présentant la gauche (Pictet, 3, 247-8 et 250-1); le *prasavya* « [tour en plaçant à] gauche » se rencontre d'ailleurs en Europe, chez les Celtes (Pictet, 3, 230-2 et Baissac, 219, analysé plus haut) comme un rite général pour maudire ou écarter un mauvais présage et on doit le considérer comme datant aussi de l'unité aryenne. — Quant au sens premier du *pradaksina* et du *prasavya*, il est important de remarquer que la tradition populaire dans les îles Britanniques, de même que dans l'Inde, met les deux rites en rapport avec le cours du soleil (cf. le trait signalé plus haut d'après Baissac ainsi que les textes d'Armstrong et de Martin qu'il reproduit en note p. 219).

Couvade. — P. 324. — On peut considérer comme un dernier débris littéraire de l'usage de la couvade ce passage de la *Neuvaine des Ulates* où tous les hommes qui ont entendu le cri poussé par Macha au moment de son accouchement sont condamnés, ainsi que leurs descendants jusqu'à la neuvième génération, à subir une fois dans leur vie les douleurs de l'accouchement, pendant cinq jours et quatre nuits, ou pendant cinq nuits et quatre jours. — N'ayant lu jusqu'à présent aucune explication satisfaisante du rite bizarre de la couvade, je profite de l'occasion pour en proposer une : c'est une croyance générale dans l'humanité que l'enfant qui vient de naître est exposé au danger d'être ensorcelé ou enlevé par de mauvais esprits qui le remplacent dans le berceau par un enfant à eux; on trouve encore partout en Europe des légendes de changelins, — voir, par exemple, pour la Belgique, dans *Folklore wallon*, p. 3, n° 33 —, et la plupart des usages superstitieux relatifs à l'accouchement et au baptême sont des débris de procédés magiques employés jadis pour garantir l'enfant de tous les périls dont la superstition primitive le croyait menacé; ainsi, on met dans le lit de l'accouchée un

talisman quelconque, par exemple une Bible en Écosse, un petit volume intitulé : *Le Trépas de la Vierge,* dans la province de Liége; à Herve, province de Liége, la sage-femme qui va faire un accouchement doit retourner ses bas ou son jupon, afin, dit-on aujourd'hui, de ne pas rencontrer de feu-follet, mais si on veut restituer l'idée primitive dans sa pureté, pour dérouter les mauvais esprits qui guettent l'enfant, à la suite d'un raisonnement analogue à celui qui a fait imaginer de changer les vêtements en cas de décès pour que le mort, le revenant, ne puisse reconnaître ses parents et les tracasser avant l'accomplissement des cérémonies funèbres qui doivent lui assurer une bonne vie dans un autre monde. N'est-ce pas dans une psychologie analogue que l'on doit chercher l'explication de la couvade, plutôt que dans un désir d'affirmer la paternité, comme le veulent Bachofen et Wilken?

Château merveilleux. — Pp. 469-70. — Histoire de Mael-Duin et de ses compagnons pénétrant dans un château richement meublé et où ils trouvent des viandes et des boissons toutes préparées, château dont le seul habitant est un chat, d'abord indifférent, puis qui réduit en cendres un des compagnons qui, au départ, veut emporter un des colliers d'or et d'argent dont une des salles est ornée; c'est un lieu commun de littérature populaire qui se retrouve notamment au début de la plupart des variantes européennes du thème de Psyché (cp. notamment Cosquin, 2, 215 : *le loup blanc*).

Combat du père et du fils. — Pp. XXXIII-VI. 52-4 et 64. — Voyez sur ce thème épique l'étude de M. A. Nutt, *Problems of Heroic Legend* dans *Folk-Lore Congress* 1891. Papers and transactions, p. 127 ss.

Derdriu-Drâupadi. — Pp. 217-286. — On trouvera reproduite dans J. Jacobs, *Celtic Fairy Tales,* n° IX, pp. 65-82 (cp. notes 250-1), la traduction anglaise parue dans *Celtic Magazine* de la rédaction du *Meurtre du fils d'Usnech* recueillie par

M. Carmichael, rédaction dont M. Dottin n'a traduit que la première partie (= *C. F. T.*, 65-73). — La légende du fils d'Usuech et de Derdriu présente des analogies très curieuses et qu'il resterait à expliquer, avec la légende des fils de Pà*nd*u et de Drâupadî, légende qui forme le cadre du Mahâbhârata et dont on trouvera un bon résumé dans Dowson. *A classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, v° *Draupadi*.

Bien que le second index du livre de M. d'Arbois soit fait avec beaucoup de soin et très détaillé, je signale aux possesseurs du volume quelques références qu'ils pourraient y ajouter à leurs places alphabétiques : *Amazones*, 5 et 42 ss. ; cp. *Revue Celtique*, XVI, 118-120. — *Armes portant des noms*, 10 note, 274, 444. — *Armes qui parlent*, 275, 444 ; — *Armes se retournant contre le menteur*, 175. — *Céphalophore* (*personnage*), 134-5 ; cp. 147. — *Cinquante femmes attribuées à chaque guerrier*, 124. — *Conception par suite de bête avalée*, 37. — *Corbeau*, XXXIX. — *Femme ayant les pieds à l'envers*, 42. — *Femme* (*valeur de la*), XXVIII, XXIX, 142. — *Forêt qui marche*, 431. — *Fronde* (*balle de*), *faite avec la cervelle d'un ennemi mélangée à de la terre*, 368 et 369 note. — *Gestation de trois années*, 38. — *Habitations souterraines*, 239 fin. — *Jus primæ noctis*, 29 note et 49. — *Manteau agité entre deux êtres pour les empêcher de se rencontrer dans la suite*, 215 fin-216. — *Œil dont le regard tue*, lire 438 au lieu de 398. — *Pierre précieuse de la tête d'un serpent*, 115, 123, 131. — *Pierre qui parle*, 398, 403. — *Totémisme* (?), 335. — *Wergeld*, XXVIII-XXIX.

Bruxelles.

Eugène MONSEUR.

LA BORDAH DU CHEIKH EL-BOUSIRI

René Basset, **La Bordah du cheikh El-Bousîrî**, *poème en l'honneur de Mohammed*, traduite et commentée. — Paris, 1894, Ernest Leroux, éditeur.

Aucune œuvre poétique de la littérature arabe n'a atteint, dans la vie religieuse des mahométans, une faveur aussi grande que le « Poème du Manteau » de Bousîrî (mort vers la fin du XIIIe siècle de notre ère). L'origine de ce poème se rattache à une légende miraculeuse : le poète malade aurait été guéri d'une paralysie grave par la production de ce fruit de son enthousiasme pour Mohammed, et le Prophète, dont la ḳasîda chante la gloire, l'aurait en songe enveloppé de son manteau, bienfait auquel le poème doit son nom de « Poème du Manteau » (Basset, p. v).

Déjà, du vivant de l'auteur, l'histoire miraculeuse du poème était connue; et les contemporains de Bousîrî employaient son œuvre pour des guérisons miraculeuses. Le vizir égyptien Ibn Ḥinnâ, le protecteur du poète, que nous connaissons d'autre part comme un zélé collectionneur de reliques[1], paraît avoir eu une foi profonde en la vertu curative de la Bordah, pour laquelle il professait une haute estime. Et, aujourd'hui encore, des vers extraits de ce poème sont employés comme amulettes et pour des cures sympathiques et autres buts magiques[2]. Pendant le lavage rituel des cadavres, les individus chargés de cette opération récitent des vers de la Bordah. Et quiconque a assisté en

1) *Muhammedanische Studien*, II, p. 362.

2) Ibrâhim b. Mohammed al-Jalwag'i a publié à Constantinople, en 1848, un petit traité, imprimé en lithographie, sur les propriétés curatives de quelques distiques de la Bordah; cf. Hammer, *Sitzungsberichte* de l'Academie impériale de Vienne, VI, p. 224.

Égypte à un enterrement musulman se souvient assurément des chanteurs qui suivent le cortège funèbre; ce qu'ils chantent en la circonstance, c'est le « Poème du Manteau » de Bousîrî.

La place qu'occupe ce poème dans la littérature correspond au crédit qu'il a rencontré dans la vie religieuse. Il n'était pas seulement considéré par les contemporains comme une œuvre sainte, mais encore comme un produit classique de la poésie. Le mystique fameux Ibn Sab'în (mort en l'an 669 de l'hégire), qui vivait du temps de l'auteur, en utilisait déjà le deuxième vers pour cette sorte d'allusion qu'on désigne dans la poétique arabe sous le nom d'*iḳtibâs*[1]. Il fut fréquemment commenté ; et il n'y a là rien qui puisse surprendre, car l'activité explicative ne se porta pas uniquement sur le sens littéral du texte; on en fit encore l'objet d'interprétations mystiques, et, après avoir reconnu le sens naturel des parties du texte qui n'étaient pas entièrement obscures (M. B. dit avec raison, p. x : « il est à peu près exempt des traces du soufisme »), on en rechercha le sens caché et on en fit l'exégèse.

Un siècle à peine après la mort de l'auteur, le cheikh Abû 'Abdallah Mohammed ibn Marzûk (mort en l'an 781 de l'hégire), qui est enterré au Caire, écrivit un volumineux commentaire de la Bordah intitulé : *Iẓhâr ṣidḳ al-mawadda fî s'arḥ al-Burda* (H. Ch., IV, p. 527), dans lequel il traite le texte selon sept points de vue différents, et auquel il joint, après s'être occupé de tous les points philologiques et esthétiques qui ressortent des vers, des avertissements mystiques « is'ârât ṣûfijja »[2]. Depuis, dans les temps plus modernes, les savants mahométans les plus distingués de tous les pays se sont adonnés volontiers à l'explication du très estimé poème. Je citerai seulement deux œuvres parmi les travaux modernes. Le mufti de Constantinople, mort en l'an 1212 de l'hégire, *Mohammed Mekki Efendi*, écrivit un commentaire en langue turque, qui fut imprimé en 1300 de l'hégire. Un commen-

1) *Al-Maḳkari*, éd. de Leyde, I, p. 595.

2) On trouve une caractéristique de ce commentaire dans la relation de voyage d'*'Abd al-Ghanî Nâbulsî* (manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, n° 362), fol. 168, où d'autres commentaires sont aussi mentionnés.

taire très considérable de la Bordah formant trois volumes fut aussi publié en langue arabe par le cheikh de la mosquée d'El-Azhar, du Caire, *Ḥasan al-'Idwî al-Ḥamzâwî*, mort il y a quelques années [1]. Le poème fut aussi traduit en turc et en persan. Deux traductions interlinéaires sont fournies par l'édition Ralfs (Vienne, 1860). Une traduction turque accompagnée d'un commentaire fut publiée par un savant turc contemporain, *'Othmân Taufîḳ-Beg*[2].

Les nombreuses imitations, amplifications poétiques et travaux dont la Bordah fut l'objet attestent encore la faveur de ce poème. Le père du célèbre *Bahâ al-Dîn al-'Amilî* (mort en 1031 de l'hégire) en a fourni une imitation entièrement remarquable[3]. On fit aussi de bonne heure cette sorte d'amplification qu'on désigne sous le nom de *takhmîs*, et qui consiste à intercaler au milieu de vers détachés d'un poème quatre autres vers de rime et de mètre identiques ; c'est, par conséquent, ce qu'on nomme d'ordinaire un poème de gloses. Déjà l'éminent protecteur de Bousîrî, le vizir *Tâg al-dîn ibn Ḥinnâ*, dont nous avons parlé plus haut, avait composé un takhmîs de la Bordah[4]. Il est évident qu'il eut beaucoup d'imitateurs, car le manuscrit arabe n° 2285 de la Bibliothèque ducale de Gotha contient une série de trente *takhmîs* divers de ce poème[5]. Mais on alla plus loin encore dans le raffinement. On fit sur la Bordah ce qu'on appelle des *tasbî'*, c'est-à-dire que l'on ajouta à des vers séparés de la façon indiquée plus haut six autres vers, de manière à former avec chacun des vers de la Bordah une strophe de sept vers[6].

Il est inutile d'insister tout au long sur ce que la connaissance

1) *Al-nafaḥât al-s'âdilijja*, Le Caire, 1297 de l'hégire.

2) *Literaturblatt für orientalische Philologie*, I, p. 454.

3) Donnée par le fils de l'auteur dans le *Kes'koul* (Boulaq, 1288), p. 98-100.

4) Conservé dans une collection de *takhmîs* semblables de Zeyn al-dîn al-'Othmâni, *Manuscrit de la Bibliothèque khédiviale du Caire*, *Catalogue*, IV, p. 284.

5) Pertsch, *Die arabischen Handschriften*, etc., IV, p. 288. Les n°s 2198 et 2282-90 de la collection de Gotha sont tous des amplifications de la Bordah. Voir aussi Wüstenfeld, *Die Gelehrtenfamilie Muhibbi* (Götting., 1884), p. 126. Le mufti *Mohammed Mekki Efendi* a aussi composé un *takhmîs* de la Bordah, *Literaturbl. für orient. Philologie, l. c.*

6) Voir *B. Ḥall al-'Uḳda fî tasbî' al-burda*, Catalogue du Caire, IV, p. 227 sqq.

d'une œuvre littéraire jouissant d'une aussi grande faveur au milieu du peuple musulman peut avoir d'intérêt pour tous ceux qui ne désirent pas seulement connaître la vie intellectuelle de l'Islam d'une façon superficielle, mais qui, au contraire, attachent du prix à la connaissance détaillée de chacun des facteurs littéraires qui exercent une influence sur le peuple et contribuent au développement et à l'affermissement du sentiment religieux. La Bordah a pour objet la glorification du Prophète; elle est en outre, sous une forme poétique, un manuel de tout ce que l'Islam enseigne dans la marche de son évolution dogmatique et populaire sur les qualités de son fondateur. C'est un poème didactique qui, mieux qu'aucun catéchisme, peut servir de texte fondamental pour l'étude de la prophétologie des musulmans.

Aussi ne pouvons-nous qu'approuver l'idée de notre savan confrère, M. Basset, d'avoir rendu accessible au public le poème didactique de Bouṣîrî, ainsi qu'il l'a fait dans le travail qui motive ces pages. M. B. ne s'est pas seulement contenté de traduire avec une grande fidélité philologique les cent soixante-douze distiques qui forment le poème (quelques-uns de ces distiques ne se rencontrent pas dans toutes les versions du texte) et de façon à les rendre intelligibles pour le grand public désireux de pénétrer par la lecture de cette œuvre dans les détails de la doctrine musulmane; mais les vers de la Bordah lui ont encore servi de prétexte pour joindre à son œuvre, dans un commentaire très bien ordonné et traité, une grande quantité d'éclaircissements tirés du trésor abondant de son érudition, dont les orientalistes lui sauront gré.

On connaît le goût de M. B. pour l'étude comparative des légendes à laquelle il fournit, avec une assiduité pleine de zèle, depuis de longues années, des matériaux bien connus des lecteurs de la *Revue des traditions populaires*, que, dans l'intérêt de la science, nous souhaiterions voir aussi réunis en un volume. Il a mis encore à profit, dans le présent livre, sa vaste érudition dans ce domaine. Les concepts que l'Islam arrivé à son complet développement a formés sur le Prophète ne se rencontrent pas au début, dans la période de son évolution primaire. Ils se déve-

loppèrent peu à peu par le contact de l'Islam avec d'autres religions, et ce fut, tout d'abord, la tendance à ne pas laisser le Prophète de l'Islam en arrière des prophètes des autres religions sous le rapport du don miraculeux qui influa sur eux. Un grand nombre de faits attribués à Jésus dans la religion chrétienne furent donc reportés par les musulmans sur leur Prophète. M. B. profite dans son commentaire de la Bordah de l'occasion qui lui est offerte de rapprocher cette donnée des indications abondantes fournies par l'*Evangelium infantiæ* et par d'autres textes apocryphes, ainsi que par les écrits ecclésiastiques canoniques ou non. Cette partie de son livre est pour les orientalistes et les folkloristes un enrichissement de la science. Il serait très malaisé de faire choix d'un exemple isolé au milieu de l'abondance des matériaux fournis par M. B. et nous ne pouvons que renvoyer à la lecture du livre même, que personne n'entreprendra sans profit. Mais nous ne pouvons nous défendre de renvoyer en manière d'exemple à la page 55 où il est démontré, d'une façon frappante, comment la légende chrétienne de la *Salutation angélique* fut introduite dans l'Islam, ou bien encore à la page 66, où la légende mahométane de la ruine des idoles est ramenée à sa source chrétienne. Les analogies et les parallèles bouddhiques que l'auteur a signalés ne sont pas d'une moindre importance. On peut conclure, d'après les notes que l'auteur a jointes en ce sens à son commentaire (voir p. 27, 48, 58, 77), que le Bouddhisme a eu une influence non seulement sur la morale ascétique de l'Islam, mais qu'il se rencontre au berceau même de sa légende prophétique et qu'il a contribué en plus d'un point à la physionomie que l'Islam a tracée du Prophète.

Ce court résumé des développements de M. B. montre quelle contribution bienvenue il a encore fournie dans son travail sur la Bordah aux études dont nous nous occupons dans cette *Revue*. Mais ce caractère particulier ne doit cependant pas nous empêcher d'ajouter quelques mots sur la partie philologique du livre de M. B. Nous souscrivons volontiers à l'opinion de M. B. qui place, sous le rapport poétique, Bousîrî beaucoup moins haut que ne le font ses admirateurs mahométans. « Sa célébrité, dit

l'auteur avec raison, en parlant du poète, aurait de quoi étonner, si elle ne s'expliquait par les circonstances miraculeuses de son apparition. » L'époque classique de la poésie arabe était déjà depuis longtemps écoulée du temps de Bousîrî; et on peut encore lui préférer un grand nombre d'entre les Épigones. Ce qui fit la fortune du poème, ce fut sa légende propagée par le peuple crédule et non ses qualités de chef-d'œuvre classique de la poésie. Bousîrî est un représentant de la décadence poétique, dans laquelle on ne cherche plus à faire impression autrement que par des jeux de mots contournés et insipides, et où la sèche terminologie de la grammaire peut être tournée au profit des pointes artificielles (voir Basset, *Bordah*, v. 41). Les poètes de cette époque ne sont pas féconds en leurs images. Ils s'étaient trouvés en présence d'un inventaire de formes anciennes d'où ils tirèrent, le cas échéant, les fleurs de leur rhétorique poétique. En de rares occasions seulement ils parviennent à l'originalité, et nous devons nous montrer satisfaits lorsque ce qu'ils créent d'un esprit qui leur est propre ne met pas notre goût à une trop rude épreuve. Aussi est-il utile et profitable, si l'on tient compte de ceux qui désirent se familiariser avec cette littérature des Épigones, de faire ressortir la phraséologie typique de ces poètes par l'indication soigneuse des phrases analogues que l'on retrouve chez les poètes des époques antérieures. C'est par ce moyen seulement que nous parviendrons à la critique et à l'appréciation esthétique des produits poétiques de ce cycle littéraire. M. B. a employé ce système vis-à-vis de Bousîrî dans le travail qu'il vient d'en donner et, avec sa profonde connaissance de cette littérature, il a montré, distique à distique, par quelles pérégrinations le trésor d'images de la poésie classique de l'époque païenne a passé, jusqu'au moment où il a fourni, dans le cours du siècle, aux Épigones, les lieux communs de leur poétique[1]. Sous ce rapport le travail de M. B. est un guide très digne de reconnaissance,

1) J'ai tâché de démontrer dans les notes de mon édition du vieux poète *Al-Ḥuṭej'a* (Leipzig, 1893) comment une phraséologie typique stable prévalait déjà à l'époque ancienne. M. *G. Jacob* parle aussi avec raison du « bestimmten Gedanken und Bilder-Inventar... mit welchem der Dichter jedesmal

d'autant mieux que le poète de la Bordah a fourni au commentateur de nombreuses occasions d'étendre ses parallèles sur la littérature post-classique (particulièrement sur le cycle poétique auquel appartient la *Iatîma* de Tha'âlibî).

Une phrase que notre poète (v. 15) a empruntée à Al-Mutanabbî vient s'ajouter aux preuves données par l'auteur (p. 18) pour montrer comment des phrases prononcées par un poète devinrent aisément (et ici peut-être plus encore qu'autre part) des lieux communs de la littérature arabe. Elle désigne la chevelure grisonnante par ces mots : « L'hôte qui s'est installé sans éclat sur ma tête. » Ne pouvons-nous pas conclure du fait que même Harîrî n'a pas dédaigné de mettre à profit ces mêmes vers de Mutanabbî pour en tirer ses effets[1], qu'il était peu embarrassant pour un poète arabe de faire de pareils emprunts, jugés profitables par les rhétoriciens eux-mêmes. Ces vers, du reste, avaient cours dans le monde du bel esprit de l'Orient arabe. L'écrivain andalou, Ibn Sa'îd, en offre aussi une réminiscence[2], et ils ont été introduits dans les *Mille et une Nuits* d'une façon tout anonyme[3], ce qui montre bien qu'il faut les placer au rang de « paroles ailées ».

M. B. a placé en tête de son œuvre une introduction biographique et bibliographique sur Bousîrî et ses poésies[4], dans laquelle il rend encore compte des commentaires de la Bordah (Ibn 'As'ûr, Al-Bâ'gûrî, Khâlid al-Azharî) dont il a tiré parti d'après les éditions orientales. Je me permettrai seulement de faire une légère observation sur une des nombreuses explications données par l'auteur. *Wâg'ib* ne peut jamais signifier *actes surérogatoires* (p. 25) dans la langue juridique : le mot se traduit par *devoirs obligatoires*, de

wie mit einem Baukasten spielt » et explique par cela la facilité d'improvisation des Bédouins (*Studien in arabischen Dichtern*, Heft II, Berlin, 1894, p. 84).

1) Poème cité dans le *Catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque de Strasbourg*, (1881), p. 2, n° 5.

2) *Al-Makkarî*, éd. de Leyde, I, p. 641, 10.

3) Ed. du Caire, 1279, IV, p. 152, 19-20 (conte d'Ali Noûr al-dîn et Marjam al-Zunnârijja).

4) Al-Makrîzî, *Khiṭaṭ*, II, p. 463, cite une épigramme de Bousirî sur le tombeau de l'imâm Al-S'âfi'î.

même que *farḍ*. Ces deux termes se distinguent (dans la doctrine hanéfite) non par le degré d'*obligation*, mais par le degré d'*évidence de leur force de loi*. On trouvera des renseignements à ce sujet et sur les classes de lois mahométanes dans mon livre intitulé : *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig, 1884), p. 66-74.

Budapest, octobre 1894.

Ign. Goldziher.

(Traduit de l'allemand par M. Émile Chassinat.)

LE
LIVRE SECOND DES RESPIRATIONS

J. Lieblein. — *Le livre égyptien « Que mon nom fleurisse. »* In-8 de 47 et LXXIII pages. — Leipzig, 1895, T. C. Hinrich, éditeur.

Le livre dont M. Lieblein vient de réunir et de traduire pour la première fois les versions dispersées dans les différents musées, se rencontre à très grand nombre d'exemplaires dans les collections égyptiennes. Le Musée du Louvre en possède, pour sa part, à ma connaissance, une vingtaine d'exemplaires au moins, tant complets que fragmentés[1]. La Bibliothèque nationale pourrait en fournir à peu près autant[2]; et l'on parviendrait aisément à doubler ce chiffre en ajoutant à ceux-ci les textes conservés dans les Musées de Londres, Berlin, Turin, Leyde et Gizeh. On comprendra par cet énoncé, très approximatif d'ailleurs, mais en tout cas plutôt au-dessous de la réalité, l'intérêt qu'il y avait à publier un écrit aussi répandu. M. Lieblein, en entreprenant une tâche aussi utile, qui, il faut le reconnaître, n'était pas sans présenter de réelles difficultés, s'est donc acquis, une fois de plus, de nouveaux droits à la reconnaissance des égyptologues.

Je ne dissimulerai pas, cependant, que la lecture du travail de M. Lieblein n'a pas entièrement répondu à mon attente : le commentaire indispensable en pareille matière fait complètement défaut, et la récolte des textes est incomplète. Vingt et une copies ont été seulement recueillies — c'est-à-dire moins de la moitié du chiffre connu — parmi lesquelles aucun des manuscrits

1) Voir Papyrus du Louvre inv. 3157, 3161, 3162; 3176, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *g*, *j*, *k*, *l*, *o*; 2990, etc.

2) Parmi lesquels je citerai, le papyrus de Pétamenemap, fils de Cléopâtre, et celui de Harsiési, prêtre de Khonsou de Thèbes, fils de Kaîkaî.

de la Bibliothèque nationale ne figure ; et le Musée du Louvre lui-même, si riche en textes funéraires, n'est représenté que par deux manuscrits, et des moindres, dont l'un en assez mauvais état. Mais, à tout prendre, la critique que je me permets de faire ici ne diminue en aucune façon l'utilité du livre de M. Lieblein, car les textes publiés sont corrects et la traduction qui les accompagne est très suffisamment exacte.

Certains des manuscrits du Louvre négligés par l'auteur lui auraient fourni, outre de nouvelles variantes, le nom véritable de ce livre qu'il intitule d'une façon artificielle « Que mon nom fleurisse », à cause de la formule initiale des courtes strophes qui composent dans certains cas la majeure partie du texte et qui se répète périodiquement, comme une sorte de refrain : « *Que mon nom fleurisse* dans Thèbes... comme *fleurit le nom* d'Atoumou, seigneur d'Héliopolis, dans Héliopolis..., etc. [1]. »

Ce livre n'apparaît guère que vers la XXe dynastie, bien qu'on en ait employé quelques fragments à une époque plus reculée. Les pyramides des rois de la VIe dynastie, Mihtimsaouf Mirinrî Ier et Nofirkerî Pepi II, fournissent plusieurs lignes de la plus ancienne version connue de la rubrique principale [2] ; mais la plupart des manuscrits que j'ai eus entre les mains ne sont pas antérieurs à l'époque gréco-romaine. L'un d'eux, même (Louvre, inv. n° 3289), destiné à être enfermé dans le cercueil d'un enfant âgé de 4 ans, Soter, fils de Zéphora, remonte aux premiers siècles de notre ère [3]. « Ce Soter, dit Champollion, dans la notice qu'il a consacrée à ce papyrus, était membre de la famille gréco-égyptienne de Cornélius Pollius, archonte de Thèbes sous l'empereur Hadrien [4]. » Nous nous trouvons donc en présence d'une des dernières productions de la littérature funéraire païenne de l'ancienne Égypte.

1) Lieblein, *Le livre égyptien « Que mon nom fleurisse »*, Intr., p. 1 ; Pap. de Gizeh, n° 18022, fol. 1, l. 7-8 et Lieblein, *op. cit.*, p. 19, et *passim*.

2) Voir *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes et assyriennes*, t. X, p. 8 et t. XII, p. 146 sqq.

3) Le nom du défunt, Σωτηρ, ainsi que l'indication de son âge, λ δ μηνῶν ε̄ ἡμέρας β̄, sont écrits en langue grecque au verso du manuscrit.

4) Champollion, *Notice descriptive des monuments égyptiens du Musée*

Le titre exact de cette composition nous est fourni, entre autres, par le papyrus du Louvre inv. n° 3157, qui le nomme « Livre second des respirations ». Ce titre, qu'il ne faudrait pas confondre avec celui d'un autre livre contemporain de forme assez différente connu depuis longtemps des savants par les publications de H. Brugsch[1] et de J. de Horrack[2], « Le Livre des respirations », *Ta shaî ni sinsinou*, fut parfois une source d'erreurs pour les écrivains anciens chargés de recopier les écrits funéraires, gens pour le plupart peu lettrés, qui ne firent, bien souvent, aucune distinction entre les deux livres et leurs attribuèrent le même titre, bien qu'ils fussent étrangers l'un à l'autre par leur contenu.

Ce qui frappe le plus, lorsqu'on parcourt les textes édités par M. L., c'est la quantité considérable de variantes qu'ils renferment. Les faits énoncés, les conceptions émises sont identiques, quant au fond, mais la forme sous laquelle on les a rendus varie presque à l'infini. Le fait est assez rare en Égypte, où le procédé de composition des textes funéraires et religieux ne permettait pas d'ordinaire de pareille licence, et où le groupement strictement réglé des formules stéréotypées ne variait qu'avec peine et le plus souvent sous l'influence de circonstances accidentelles. La raison de cette anomalie peut s'expliquer, en partie du moins, je crois, par des nécessités toutes matérielles auxquelles le *Livre des morts* fut aussi assujéti. On devait mettre en vente, comme pour ce dernier écrit, des exemplaires abrégés dans lesquels, selon le caprice ou les croyances personnelles du scribe et les ressources de l'acheteur, certaines formules jugées moins effi-

Charles X, p. 155, T. 21. Voir aussi Th. Dévéria, *Catalogue des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre*, p. 163, V, 48 (pap. n° 54 de la collection Salt). Le même Soter a laissé un second exemplaire du *Livre second des respirations* papyrus du Louvre, inv. n° 3156 (Salt, n° 53).

1) H. Brugsch, *S'aï en Sinsin, sive Liber metempsychosis veterum Ægyptiorum*, Berlin, 1863, in-4.

2) J. de Horrack, *Le livre des respirations d'après les manuscrits du Musée du Louvre*. Texte, traduction et analyse. Paris, 1877, in-4. Voir, sur ce travail, Maspero, *Revue critique*, 1878, I, p. 60-62 et *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, p. 477-480, t. II de la *Bibliothèque égyptologique*.

caces que d'autres étaient écourtées ou même supprimées au profit du passage réputé infaillible. Il serait même facile, grâce à ce procédé éliminatoire, de faire le classement méthodique des manuscrit de ce type qui nous sont parvenus et de constater, par leur plus ou moins grande rareté le crédit que rencontraient aux derniers jours de l'empire égyptien certaines idées religieuses ou eschatologiques[1]. Un autre agent de transformation, non moins actif, dont tous les textes portent l'empreinte à des degrés différents, l'intrusion de l'élément thébain, a aussi beaucoup influé sur la transformation partielle du *Livre second des respirations* et a contribué à lui faire perdre son aspect primitif. La nonchalance et l'ignorance des scribes, songeant plus à la quantité qu'à la qualité du travail abattu, firent le reste. Les fragments gravés dans les pyramides royales montrent que ce livre existait, au moins dans l'une de ses parties fondamentales, de longs siècles avant son complet épanouissement. Nous voyons aussi par là qu'il était originaire d'un des grands centres religieux du Delta, d'Héliopolis vraisemblablement. Il fut, au moment de l'hégémonie thébaine, comme la plupart des livres héliopolitains, adopté par les théologiens du nouveau centre religieux, qui le remanièrent, de façon à donner au dieu thébain par excellence, Amon, par rapport aux autres dieux, une place privilégiée.

Il est intéressant, et c'est un peu pourquoi j'insiste sur ce fait, de voir avec quelle facilité le collège sacerdotal de Thèbes empruntait à ses voisins les livres que la rapide fortune de son dieu rendait nécessaires. La manière dont ils démarquaient ces écrits, en leur faisant subir une naturalisation quelque peu forcée, permet heureusement, en général, de reconnaître les parties qui doivent être restituées aux premiers rédacteurs. Mais il y a là, pour nous, un enseignement précieux qu'on aurait grand tort de négliger. Je crois, en effet, qu'il faut réduire de beaucoup la liste des écrits attribués aux prêtres thébains. Le *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, le *Livre des portes* et tant d'autres moins considérables dans lesquels on a reconnu des œuvres thébaines ne sont peut-être, en

1) On pourrait aisément les diviser en trois catégories principales.

réalité, que des compilations de textes memphites anciens dont les originaux ne nous sont pas encore parvenus. Mais nous entrons ici dans un ordre d'idées qui nous entraînerait beaucoup trop loin et dont la preuve serait encore très difficile à faire dans l'état actuel de nos connaissances et des documents dont nous pouvons disposer.

La grande vogue du *Livre second des respirations* doit être attribuée en grande partie à la complication toujours croissante du *Livre des morts*, dont les chapitres se multipliaient sans cesse, et dont il devenait, par cela même, presque impossible, pour le vulgaire du moins, de posséder un exemplaire complet. Faire un choix parmi les chapitres était périlleux : la mauvaise chance pouvait faire qu'on oubliât justement la formule utile en telle circonstance périlleuse. Le *Livre des morts* n'était, en effet, qu'une sorte de guide donnant au mort, en même temps que les indications utiles pour atteindre heureusement le but désiré, le moyen de se soustraire aux multiples embûches suscitées par les mauvais esprits, qui pouvaient surgir sur sa route : incomplet, il ne présentait plus les garanties nécessaires, laissant à l'imprévu une trop large part. Or les exemplaires remplissant les qualités requises sont rares; les chapitres réglementaires, agrémentés d'un supplément souvent assez long, représentaient une somme énorme de travail et devaient coûter fort cher. Il fallait donc, faute de mieux, ou accepter les risques qu'entraînait la possession d'un exemplaire incomplet, partant inefficace en plus d'une circonstance, ou bien se mettre sous la protection d'un livre moins coûteux, mais aussi puissant[1]. Telles sont, à mon avis, les raisons qui ont abouti à l'adoption presque générale du *Livre second des respirations*. Je ne veux pas dire cependant pour cela qu'il fut seul employé, à l'exclusion du *Livre des morts*, et qu'un individu ne put être en même temps possesseur de l'un et l'autre de ces deux écrits : l'examen des catalogues de manuscrits égyptiens nous prouverait évidemment le contraire; mais il dut avoir souvent le bénéfice du choix, et cela, d'autant plus facilement qu'il présentait une sorte de synthèse groupant, en un espace restreint, les

1) On a vu plus haut que le *Livre second des respirations* subit le même sort que le *Livre des morts* et fut abrégé à son tour.

idées courantes relatives à la situation de l'homme après la mort. On y trouvait condensé ce qu'il était strictement nécessaire de connaître et de dire pour s'assimiler aux dieux ou se réunir à eux et jouir des facultés multiples qui sont leur apanage. L'âme pouvait, par son intervention, se mêler « aux âmes des dieux grands » revenir sur terre et revoir les lieux qu'elle avait connus. A côté de la valeur inhérente aux formules, ce texte possédait aussi une vertu magique dans laquelle la place qu'il occupait sur la momie jouait un grand rôle. On l'employait parfois comme hypocéphale [1] ; souvent, aussi, on le déposait « sous les pieds du mort » [2].

Il faudrait entrer dans le détail de chacun des textes publiés par M. Lieblein et les commenter presque mot à mot pour mettre en valeur leur sens théologique et en montrer toute la portée. Un pareil travail, bien qu'il soit nécessaire de l'entreprendre un jour, ne peut être fait ici : il demanderait un développement beaucoup trop considérable, qui dépasserait le cadre que je me suis tracé pour ce rapide examen, et nécessiterait l'emploi de caractères spéciaux dont je ne puis disposer en cette place, l'explication d'un texte religieux ou funéraire égyptien entraînant d'ordinaire en même temps la discussion philologique de certains points obscurs. Mais afin de montrer d'une manière générale dans quel esprit le livre a été conçu, je terminerai en donnant la traduction d'une des principales versions, qui donne le texte sous sa forme la plus brève la plus nette. Ce manuscrit est conservé au British Museum (n° 10109, Lieblein, p. IV et 5-6) ; ce n'est, en quelque sorte, qu'un abrégé d'un manuscrit très complet publié par Lepsius dans ses *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien,* VI, 122 et traduit par M. Lieblein dans son dernier travail, p. 31 sqq. [3]. Il ne contient pas la formule

1) L'exemplaire déjà cité, qui appartenait à Soter, fils de Zéphora, porte au verso, l'indication suivante écrite en grec : ὑπὸ τὴν κεφαλήν qui marque la place où le manuscrit devait être déposé. Voir aussi, pap. Louvre, inv. n° 3148. — Je n'entrerai pas dans le détail pour ce qui concerne les vertus particulières des hypocéphales ; on pourra consulter à ce sujet le travail que leur a consacré M. J. de Horrack, et plusieurs passages du livre de M. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des morts.*

2) Le papyrus 3157 (inv.) du Louvre, porte le titre suivant : « Livre second des respirations que l'on dépose sous les pieds [du défunt]. »

3) Ma traduction ne diffère que très peu de celle que M. Lieblein a publiée.

caractéristique : « *Roudran-ima roudran...* », etc., « Que fleurisse mon nom comme fleurit le nom..., etc. »

« Moi, je suis Rà à son lever, moi, je suis Atoumou à son coucher; moi je suis Osiris Khont-Amenti durant la nuit[1] ! Moi, je suis l'Ibis à la tête noire, au flanc blanc et au dos bleu. Je suis celui qui consigne par écrit son passé dans la ville d'Héliopolis, pour entendre sa voix dans *Amon-Sokhirou*[2]. Tournez votre face vers moi, gardiens de la Daît, afin que j'entre et que je sorte ; tournez votre face vers moi, ô dieux *Mates-miriti*[3], suivants d'Osiris, ô dieux qui habitez la *Grande salle de la double Vérité*, ô dieux qui habitez la Grande salle des champs d'Ialou ! Tournez votre face vers moi, ô tous les dieux de la Daît, afin que j'entre, afin que mon âme entre ! Tourne ta face vers moi ô Hathor, régente de l'Amenti, et toi, ô Maît, grâce à qui l'on atteint l'Amenti, afin que j'entre, afin que je sorte, afin que mon âme vole au ciel avec les âmes des dieux et des déesses ! Tourne ta face vers moi, Anubis, fils d'Osiris, gardien intègre de la Daît, afin que j'entre vers la *Grande salle du territoire de la Vérité* afin que je devienne un des manœuvres d'Osiris, [un] de ces *Agerou*, servants de *Kahotpou* ; afin que soit fraîche pour moi l'eau de *Haît-Sarou*, comme pour le Grand chef d'Héliopolis[4] !

« O Thot, tourne ta face vers moi, pour rendre juste ma voix contre mes ennemis, comme tu as rendu juste la voix d'Osiris en présence de la grande assemblée des *Djadjanitou Soutniou* qui réside à Héliopolis, en cette nuit de la *Fête des six* et de la *Fête napi* ; en présence de l'assemblée des *Djadjanitou Soutniou* qui

1) Certains textes ajoutent : « durant la nuit *et le jour* ».

2) Nom de la nécropole thébaine (cf. Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 31).

3) On trouvera un certain nombre de renseignements sur ces dieux dans un travail que je compte mettre bientôt sous presse, qui traite d'une partie du culte spécial d'Osiris Khont-Amenti, d'après les textes d'Edfou, de Philæ et de Dendérah.

4) Cette phrase est assez ambiguë. On peut se demander s'il ne faut pas mieux traduire : « afin que soit fraîche pour moi l'eau de Haît-Sarou, en ma qualité de grand chef » (*mape sari oirou* = « litt. comme le *grand chef* »). Cette traduction répond mieux, à mon avis, aux idées qui forment le fond de ce livre et des nombreux textes funéraires où le mort se compare aux dieux et prend leur place en toutes les circonstances importantes.

réside à Mendès, en cette nuit d'ériger le *Dad* dans Mendès; en présence de la grande assemblée des *Djadjanitou Soutniou* qui réside à Abydos, en cette nuit de la fête de soulever le ciel; en présence de la grande assemblée des *Djajanitou Soutniou* qui habite les territoires de *Rokhiti*, en cette nuit de la *Fête haker*; en présence de la grande assemblée des *Djadjanitou Soutniou* qui réside à Pa et à Dep, en cette nuit où Horus reçoit la *maskhonit* des dieux.

« Pour renouveler à Horus les acclamations (*quatre fois*), les rayonnements à Râ, les souffles à Amon, l'eau au Nil, moi, je suis eux tous[1]! »

On voit, par cette traduction rapide, qu'un commentaire détaillé pourrait seul rendre entièrement intelligible, à quelle sorte d'écrits les Égyptiens des dernières époques demandaient protection. La lecture du livre de M. Lieblein permettra de mieux en juger encore, car il renferme deux textes, que leur longueur ne me permet malheureusement pas de reproduire dans cet article[2], où l'écrivain ancien a accumulé tout ce que son imagination avait pu trouver de plus apte à procurer après la mort le moyen de parvenir à l'autre vie.

Émile Chassinat.

1) *Nok senou djroou.* — Le papyrus 18019 de Gizeh, Lieblein, *op. cit.*, p. 23 et xxxv-xxxvi, fournit une version un peu plus claire : « Moi, je suis le dieu grand qui sort d'Horus, les rayons du dieu Râ, l'eau du dieu Nil, moi je suis cela éternellement » (*nok senou djeta*).

2) Lieblein, *op. cit.*, p. 11 et xvii, 31 et l.

REVUE DES LIVRES

Paul Regnaud. — **Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.** — Paris, Leroux, 1894.

Pour donner une idée de ce qu'il entend par *aperception*, H. Steinthal raconte quelque part l'anecdote que voici : Six voyageurs, tout à fait étrangers les uns aux autres, sont engagés dans une conversation animée. L'un d'eux ayant fait observer que les rencontres de personnes dont aucune ne sait rien de ce qui concerne ses voisins présentent parfois un charme tout particulier, un autre voyageur se fait fort de deviner l'occupation ordinaire de n'importe qui par la manière dont il répondra à une question qui lui sera posée. Le pari est tenu. Il écrit une question sur cinq feuillets, les distribue et recueille les réponses. Puis, sans hésiter, il annonce qu'il y a parmi les voyageurs un naturaliste, un militaire, un philologue, un publiscite, un agronome. Il leur avait fait à tous la même question : Quel est l'être qui détruit ce qu'il a produit lui-même? Le naturaliste avait répondu : la force vitale ; le militaire, la guerre ; le philologue, Kronos ; le publiscite, la révolution ; l'agronome, le verrat.

L'aperception est donc un processus psychologique qui consiste à juger toute nouvelle acquisition de l'esprit à la lumière des idées déjà emmagasinées. Il y a là quelque chose d'instinctif et d'irrésistible à la fois. On a pris l'habitude de considérer les choses d'un certain point de vue ; plus on avance, plus on est porté à suivre la même pente. Si l'on n'y fait attention, on finit par violenter les faits pour les faire entrer dans les cadres rigides qu'on s'est une fois formés.

L'aperception, il faut bien l'avouer, a exercé de terribles ravages dans plusieurs des provinces qui appartiennent à l'histoire des religions ; dans aucune plus que dans l'interprétation du Rig-Véda. Cela doit tenir à la nature même du texte sacré. La phraséologie védique jongle avec les nuages et les aurores, les vaches et les éclairs, les mâles et les femelles. Agni, tour à tour, ou en même temps, brûle sur l'autel, jaillit dans l'éclair du sein des régions nuageuses, ou brille serein dans les hauteurs célestes. Le divin soma, c'est l'eau fécondante de la pluie, c'est aussi la lumière solaire. Indra est le dieu qui délivre les vaches-lumière dérobées par les démons de la nuit ; mais c'est encore le dieu qui reprend au démon de l'orage les vaches-pluie. A l'époque héroïque de l'exégèse, c'est-à-dire au moment où l'on prenait encore les hymnes védiques pour l'expression naïve et spontanée d'un profond sentiment de la nature, selon qu'on

avait l'esprit plus frappé par les phénomènes de l'aurore ou par ceux de l'orage, tout se convertissait en mythologie solaire ou en mythologie « nubilaire ». C'est l'aperception qui faisait qu'un même mythe fût interprété par Ad. Kuhn comme représentant l'une ou l'autre des convulsions de la nature, seules capables, disait-il, de produire sur l'imagination une impression durable et forte; — et par M. Max Müller, comme signifiant le retour régulier des phénomènes grandioses du jour, du mois et de l'année. Et quand Bergaigne amenait, au premier plan de son tableau de la religion védique, la distinction entre les éléments mâles et les éléments femelles, et que, systématisant à outrance, il faisait rentrer dans son schème de prédilection, d'une part Agni, le ciel, le soma et les sacrificateurs, d'autre part la terre, l'aurore, l'eau de la nue, les offrandes et les prières, n'est-ce pas l'aperception qui jouait un tour de sa façon à cette intelligence d'ailleurs si claire et si pénétrante?

L'esprit de système a été poussé plus loin encore dans le livre dont nous avons reproduit le titre en tête de ce compte-rendu. Seulement ce ne sont plus les orages, ni les levers de soleil, ni les rapports sexuels entre les éléments cosmiques, qui jouent ici le rôle principal, ce sont les éléments liturgiques, le feu et la libation. Le Rig-Véda tout entier tourne autour du sacrifice, et les hymnes, sous cent noms divers, ne nous présentent jamais que l'un ou l'autre des éléments du sacrifice. Et de même que M. Max Müller et Ad. Kuhn transportaient aux mythologies grecque ou germanique les habitudes d'interprétation qu'ils avaient contractées dans l'étude « du plus vieux document religieux de la race indo-européenne ». M Regnaud, convaincu, lui aussi, que le Rig-Véda peut nous renseigner sur les formes primitives de la religion en Grèce, assure que les Grecs, comme les Hindous, n'ont connu d'abord d'autre acte religieux que l'allumage du feu domestique.

Il nous faut examiner le livre de M. Regnaud au double point de vue de la méthode et de la doctrine. Nous commencerons par la méthode. En procédant ainsi, nous risquons, il est vrai, d'intervertir l'ordre naturel des idées; car il semble bien que, dans nombre de cas, le *prius* a été la théorie, l'auteur s'étant contenté de chercher dans les textes la confirmation de sa thèse. Mais, que l'étude critique des documents ait précédé l'élaboration du système, ou que les arguments aient été assemblés après coup, nous ne pourrons juger de la solidité de l'édifice qu'en examinant les fondements sur lesquels il a été élevé.

I

La méthode préconisée par M. Regnaud est à la fois négative et positive; négative, en ce qu'elle fait table rase de la tradition tout entière; positive, par l'emploi de l'étymologie et de la comparaison des langues et des littératures sacrées.

M. Regnaud refuse toute valeur à la tradition brahmanique, parce que « muette, insuffisante ou contradictoire » sur beaucoup de points, et par conséquent nous laissant très souvent au dépourvu, on ne voit pas à quel titre elle mériterait quelque confiance « pour les textes védiques mêmes sur le sens desquels on semble d'accord » (p. x). Il y a un abîme entre la période des hymnes et celle des Brâhmanas, et la preuve de cet abîme, c'est que la moitié du lexique védique n'existe plus pour les Brâhmanas (p. 494). C'est donc s'appuyer sur une branche pourrie que de mettre sa confiance, pour l'interprétation verbale du Véda, sur les Prâtiçâkhyas, sur Sâyana, et tutti quanti.

Le mépris de M. R. pour la « science » brahmanique ne va pourtant pas jusqu'à repousser d'avance les explications qu'elle nous a léguées pour bien des mots, et même pour des mots qui n'ont point survécu dans le sanscrit classique. Mais il faut, pour qu'il les accepte, qu'elles ne soient pas en contradiction avec ses théories mythologiques ou interprétatives. Au fond, ce que M. R. semble avoir revendiqué surtout par sa déclaration d'indépendance, c'est le droit de jeter au panier les gloses indigènes, quand celles-ci ne cadrent pas avec l'idée qu'il s'est faite du sens général des hymnes. Nous ne songeons pas à lui en faire un reproche. Bien d'autres n'ont aussi accepté l'exégèse traditionnelle que sous bénéfice d'inventaire. Nous ne voyons pas cependant qu'ils se soient crus pour cela autorisés à prononcer une condamnation aussi solennelle sur les essais d'interprétation que nous devons aux écoles brahmaniques.

Au reste, la détermination du sens des mots n'est qu'un des côtés de l'interprétation d'un texte. Les hymnes védiques ont été, pour la plus grande partie, composés en vue du culte ; presque tous concernant le rituel du soma. Il semble possible même de déterminer, dans l'ensemble des textes, ceux qui servent à l'*hotar*, c'est-à-dire au prêtre chargé de réciter les formules, et ceux que doit psalmodier l'*udgâtar* pendant l'acte sacré. En tout cas, personne aujourd'hui ne songe à contester la destination presque exclusivement liturgique des hymnes. Il en résulte que la connaissance du rituel est devenue une des conditions indispensables de l'exégèse védique. Or ce rituel, il ne peut être question de l'étudier dans le Véda même; les données que les hymnes fournissent à ce égard sont pour cela trop fragmentaires et trop peu claires. Il faut donc s'adresser aux Brâhmanas et aux Sûtras. Je vois bien que M. R. nie l'autorité de la littérature postvédique pour le rituel comme pour l'exégèse verbale. « Les rites, dit-il, différaient d'école à école, donc ils n'avaient rien de constant eu égard, du moins, au rite vraiment original et un dont ils sont issus » (p. 500). Mais ce n'est là qu'une affirmation gratuite. Ce qui est certain, c'est qu'à mesure que se compliquait le rituel du soma, à mesure qu'on cherchait à rendre les grands actes du culte plus magnifiques et qu'on fit appel à un personnel plus étendu, il s'est introduit dans la tradition liturgique des différentes écoles des divergences de plus en plus nombreuses. Ces divergences semblent n'avoir porté que sur des détails, ou sur des additions qui se trahissent d'elles-mêmes comme étant

d'origine plus récente. Est-il impossible de reconstituer, par l'étude critique des plus anciens Brâhma*n*as, le rituel plus simple des temps primitifs, et de faire bénéficier l'interprétation védique des résultats obtenus par cette méthode? Il faudra sans doute autre chose qu'une condamnation sommaire pour le faire admettre aux savants qui se consacrent avec tant de patience à l'investigation d'une littérature médiocrement intéressante en elle-même.

La solution de continuité que M. R. fait intervenir entre la période de composition des mantras et la période des Brâhma*n*as permet aussi à l'auteur de ne tenir aucun compte des importants travaux par lesquels les Bergaigne et les Oldenberg ont essayé d'expliquer le classement des hymnes. Pour lui, le Rig-Véda forme un bloc, et ses éléments les plus récents sont cependant beaucoup plus anciens que les premières tentatives d'exégèse. Qu'importent dans ces conditions les différences d'âge qui séparent deux hymnes d'une même Sa*m*hitâ? « Le classement en question ne paraît fondé que sur des circonstances externes, et l'exégèse védique ne saurait en recueillir aucun bénéfice » (p. 20).

Si la tradition brahmanique n'est d'aucun secours, par où se frayer un chemin à travers les broussailles de la littérature sacrée? M. R. formule ainsi sa méthode d'investigation : « Tout ce qui est donné dans les hymnes comme abreuvant, nourrissant, accroissant, fortifiant, favorisant, allumant, éclairant, embellissant, etc., les dieux, est l'oblation désignée au propre et au figuré; tout ce qui est abreuvé, nourri..., etc. par l'oblation est la flamme, ou le dieu, désigné au propre et au figuré » (p. 501). Il y faut joindre la phrase finale de la préface : « Quand il s'agit d'entendre les hymnes, donner le pas à l'interprétation brahmanique sur les données étymologiques, les concordances indo-européennes et le rapprochement des passages analogues, revient exactement à préférer, pour expliquer Joinville, le secours de notre langue du XVIIe siècle à celui du latin » (p. XI).

Voyons, par quelques exemples, comment la méthode est appliquée. Et tout d'abord, le principe de réduction des entités mythologiques à l'unité de couple. Pour en démontrer la légitimité, M. R. place hardiment le signe d'identité entre des idées ou des mots que l'on avait pas l'habitude de voir soumis à ce genre d'opération. Ainsi Rv. VIII, 18, 22 que l'on traduisait : « O Âdityas, protégez notre vie, à nous qui sommes des hommes liés à la mort (m*r*ityubandhavas) », est interprété comme suit : « O Âdityas, nous qui sommes des manus (-somas) attachés à la mort (à la libation morte, non allumée), faites passer notre vigueur (notre soma vigoureux, actif) au vivant (ou à la vie) ». Ce qui revient à dire : « Allumez-nous (identification de l'offrande au sacrificateur), au lieu de : « Allumez notre libation ». Le brâhma*n*a de Rv. X, 90, 12 c'est « celui qui provient du brahman, c'est-à-dire du soma ; le râjanya (*ib.*), c'est celui qui est fait avec le soma râjan »; le vaiçya, c'est « la chose qui est ce qui provient de la demeure », c'est-à-dire le soma, et le çûdra, lui aussi, est celui qui est issu du courant de la liqueur sacrée, à, savoir le soma pavamâna (p. 187 sq.). — Le vers IX, 113, 7

ne signifie point : « Là où est la lumière inépuisable, dans le monde où le soleil est placé, là place-moi, ô soma, dans le monde indestructible de l'immortalité! Que le breuvage coule (à travers le crible) pour Indra! » mais : « Dans celui où est une lumière qui n'est pas empêchée, dans cet éclat où le soleil (-feu) est placé, là établis-moi (= ma libation), ô soma allumé, — dans cet éclat non mort (vif), qui n'est pas anéanti (qui est en pleine vigueur), coule, ô Indra, toi qui l'environnes, pour Indra. » Au vers suivant, Vivasvant[1] est présenté comme une personnification du soma, et le fils de Vivasvant comme un autre nom de ce même soma; l'enveloppe du ciel est la libation, et les eaux toujours jaillissantes, c'est encore la libation (p. 251 sq.). On trouvera p. 255 (Rv. X. 135, 1), p. 302 (Rv. VII, 86, 2), p. 310 (Rv. VI, 60, 1-2) d'autres spécimens curieux de la méthode interprétative de M. R.

Les noms du ciel, de l'aurore, du soleil, des eaux, etc. sont de pures métaphores pour désigner les éléments du sacrifice (p. 13). Les dévas védiques sont les lumineux, « c'est-à-dire » le feu et les flammes du sacrifice. Varu*n*a est un doublet d'Agni ou de Soma « enflammé » ; « ses prétendus espions qui surveillent les mondes sont ses yeux, symboles de ses flammes qui se contemplent en quelque sorte » (p. 61). Indra est un autre nom du dieu-feu (*ib.*). Dyaus désigne la lumière du sacrifice, c'est-à-dire l'éclat de sa flamme; encore un synonyme d'Agni. Le couple dyâva-p*r*ithivî désigne non pas l'union du ciel et de la terre, mais l'union de la large (libation) et du feu sacré. Les *r*ishis sont les crépitements du feu soma « allumé »; manu et manus désignent le soma-penseur ou Agni-penseur. Bref, « les textes védiques ne contiennent pas de véritables noms propres, à moins de considérer comme tels les mots qui désignent l'un ou l'autre des éléments du sacrifice personnifié » (p. 88 sq.). De fait, il n'y a pas plus de démons que de dieux dans le Rv. ; tous ces mots qui soulevèrent tant de controverses, arâti, ahi, v*r*itra, dâsa, rakshas, pa*n*i, désignent l'absence de don, ou l'obstacle qui empêche le soma de « s'allumer » sur l'autel. C'est en ce sens que les dâsas s'opposent aux Aryas, qui sont les actifs, les somas. Est suspect d'evhémérisme quiconque prend Indra pour un dieu, V*r*itra pour un démon, Manou pour l'ancêtre légendaire de la race humaine.

Le système de M. R. simplifie extrêmement l'exégèse védique. Il élimine un si grand nombre de données et d'inconnues, qu'on ne sait plus ce qu'il faut admirer surtout, ou l'extraordinaire pénurie d'idées chez des poètes qui qui ont rabâché des milliers de fois une seule et même chose, à savoir que la libation s'est transformée en flamme ; — ou la surprenante richesse de synonymes qui leur a permis de répéter cette unique idée de tant de façons différentes, et d'abuser ainsi tant d'exégètes indigènes et européens.

C'est par l'étymologie et par la comparaison des passages analogues que

1) Vivasvant est ordinairement considéré comme le premier sacrificateur, et le premier ancêtre du genre humain; son fils est Yama, le jumeau, le premier mort.

M. Regnaud déclare être arrivé à ces importants résultats. L'emploi de l'étymologie se justifie de lui-même. Puisqu'il n'y a rien à tirer pour découvrir le vrai sens des mots, ni du sanscrit dit classique, ni des explications brahmaniques, il faut bien aller chercher en amont les ressources qu'on ne peut trouver en aval. Il est vrai qu'on ne connaît guère la langue qui serait pour l'idiome du Véda ce que le latin est pour le français de Joinville. Mais l'étymologie supplée à tout, et M. R. y recourt avec pleine confiance. Or chacun sait que, sur ce terrain, il est ingénieux autant que hardi. Voici quelques explications prises parmi les plus curieuses : çûdra (pour kshûdara), celui qui est issu du kshodas (courant, flot); — yaj pour *syaj, *syañj; parenté vraisemblable avec avec syand « couler »; — ῥεά variante quant à la partie radicale de ἥρα; — ἀγάννιφος rapproché de *nabhasvant* et donné comme signifiant d'abord « aqueux, humide, pluvieux, c'est-à-dire issu des eaux de la libation ».

Mais admettons que toutes les étymologies proposées sont indiscutables, et qu'il est démontré que, par le sens de leur *racine*, tous les noms divins ou sacrés se rattachent à l'une ou l'autre des idées dont l'auteur fait les deux pôles de la religion védique. Il reste encore à prouver que les *mots* ont conservé pure la signification originelle, et que, dans l'usage réel de la langue, les uns veulent bien dire « briller » et les autres « couler ». Pour découvrir la nature d'un dieu, il peut être utile sans doute de connaître l'étymologie de son nom; mais l'étymologie ne saurait jamais nous faire connaître qu'une des idées qui ont trouvé leur expression dans un personnage divin ; et, d'ailleurs, il se peut fort bien que l'idée qui se reflète dans le nom du dieu ne soit ni primitive, ni essentielle. Il est arrivé qu'une simple épithète a évincé le nom le plus ancien (cf. Çiva), comme il est arrivé que c'est au contraire le nom qui s'est perpétué, mais en s'appliquant à des conceptions fort différentes suivant les âges (ex. Varuna). Consultons l'étymologie sans croire ni qu'elle soit nécessaire, ni qu'elle suffise à elle seule pour la détermination de la vraie nature des dieux. N'oublions pas que l'on ignore l'origine de la plupart des noms divins de l'Égypte, mais qu'on n'a aucun doute sur le rôle et les attributs des êtres qui les portent, et que pour la Babylonie, il est des dieux, et des dieux importants, dont on ignore le vrai nom, mais dont le caractère a pu être déterminé.

A la discussion étymologique, M. R. joint un second moyen d'investigation, la comparaison des passages similaires. C'est là un procédé dont la légitimité ne saurait évidemment être contestée par personne. Bergaigne n'en a pas employé d'autre dans sa *Religion védique*. Pour qu'il procure des résultats certains, il faut naturellement qu'on laisse ingénûment parler les textes, sans les trop solliciter et sans y introduire d'avance les idées dont il s'agit de démontrer la réelle existence, sinon cette démonstration n'est plus qu'un cercle vicieux. Dans le présent ouvrage, M. Regnaud s'est appliqué surtout à synthétiser les résultats auxquels l'avaient conduit ses précédentes recherches, et à étendre aux plus anciens poètes grecs une thèse qu'il avait déjà soutenue ailleurs pour

le Véda; il n'est par conséquent point entré dans les minutieuses discussions que suppose la confrontation des textes les uns avec les autres. D'ailleurs, ce ne serait point ici le lieu de reprendre après lui des discussions semblables. Je me bornerai par conséquent à exprimer mes doutes sur un seul point. M. Regnaud veut que, dans le Rig-Véda, am*r*ita signifie non pas immortel, mais non mort; les dieux non morts personnifieraient alors « les flammes brillantes, ardentes ou actives du feu sacré. » Il ajoute que cette hypothèse deviendra une certitude, si nous nous mettons en présence des textes, et particulièrement de ceux qui opposent les devas am*r*itas et les θεοὶ ἄμβροτοι, aux m*r*itas, aux martyas et aux βροτοί » (p. 49). Je crois que toute personne qui abordera, sans être dominée par l'*aperception*, la lecture des vers où se trouvent marta ou martya, même de ceux où il y a l'opposition dont parle M. Regnaud, y verra tout autre chose que la forme morte des éléments du sacrifice. C'est ainsi que VI, 16, 25, le mortel (martya) est qualifié d'empressé (ishayaté mártyâya); que I, 36, 4, on dit du mortel qui a fait une offrande à Agni qu'il conquiert tout ce qui est bon (yás te dadâça mártya*h*); que I,35, 2, le soleil est représenté comme amenant au repos ce qui est immortel et ce qui est mortel (niveç áyann am*r*itam mártya*m* ca). Je remarque que M. Regnaud lui-même traduit I, 124,12 : « ô déesse aurore, tu donnes beaucoup de bien au mort (mortel) » (p. 157).

Restent enfin les concordances indo-européennes. Il serait plus exact de dire « grecques », car dans le livre qui nous occupe, c'est la Grèce seule qui est appelée en consultation. Et ces concordances elles-mêmes, je crains que M. Regnaud ne les y ait trouvées que pour les y avoir mises d'abord[1]. Ce n'est point pour arriver à la vérité qu'il dépouille les poètes de la Grèce; cette vérité, l'auteur la possédait déjà quand il a eu la curiosité de voir si elle cadrait avec les données de la littérature grecque.

M. R. s'appuie sur quelques phrases, prudemment dubitatives, où M. M. Croiset émettait l'hypothèse que « les tribus helléniques avaient apporté avec elles des hymnes plus ou moins semblables à ceux qu'on retrouve dans l'Inde et en général chez tous les peuples primitifs de même origine » (p. 23). C'était, sous la plume de M. Croiset, une hypothèse, plausible sans doute; c'est devenu

1) Quelques-uns des rapprochements établis par l'auteur reposent sur une analogie incontestable de fond ou de nom. Quand M. R. pose l'identité Zeus= Dyaus, il s'appuie sur une étymologie depuis longtemps acquise à la science. Mais de l'identité des noms peut-on conclure à l'identité des êtres qui les portaient, c'est ce dont il est permis de douter quand ces noms n'étaient que des noms *communs*, et que rien ne prouve qu'ils eussent cessé d'être des nom-communs dès avant la séparation des peuples indo-européens. D'autre part, s'appuyer sur les ressemblances d'un hymne orphique à Eos et d'un hymne védique à Ushas, n'est-ce pas se contenter à bon marché? Ce qui serait surprenant, c'est que deux poètes, chantant l'aurore, n'eussent pas employé les mêmes images. On a pu signaler chez les Babyloniens des productions religieuses qui se laissaient tout aussi bien comparer aux hymnes du Rig-Véda.

une certitude pour M. Regnaud, qui même en sait long sur le contenu des hymnes primitifs. Il sait, par exemple, que dans cette littérature « comme dans les hymnes védiques, la mythologie sous une forme très primitive et de faux semblants de cosmogonie s'alliait à des développements consacrés à l'apologie des divinités du sacrifice » (p. 24). M. A. Croiset, après d'autres, avait exprimé l'idée que le lyrisme est *peut-être* plus ancien que l'épopée elle-même. M. R. en conclut que de ces hymnes religieux « procèdent Homère, Hésiode, Pindare et tous les anciens lyriques » (*ib.*). *Post hoc, ergo propter hoc.*

Ce « parallélisme étroit » que l'auteur constate dans le développement des littératures grecque et sanscrite, lui permet de faire servir à l'interprétation de l'une, la grecque, les découvertes qu'il a faites dans le champ de l'autre, le Rig-Véda. En effet « ce n'est pas seulement au sein de la littérature sanscrite que le Véda apparaît comme l'antécédent de tout ce qui a été pensé et écrit dans la suite... En ce qui concerne la Grèce, Homère et Hésiode se rangent au-dessous du Rig-Véda avec autant de certitude que les Brâhmanas, les Upanishads et les grands poèmes de la littérature sanscrite » (p. 23)... « Nous avons le droit, étant donnée la certitude de la communauté du point de départ, de suppléer... la Grèce par l'Inde et les poèmes homériques par les hymnes du Rig-Véda » (p. 118).

Aussi pour découvrir la signification primitive des vieilles formules liturgiques qu'il retrouve enchâssées dans les plus anciens poèmes grecs, M. R. a pu mettre de côté la tradition grecque avec tout aussi peu d'hésitation qu'il a fait de la tradition brahmanique. Il traduira par conséquent ἀγάννιφος, non pas par « neigeux », mais par « issu des eaux de la libation » : la χυτὴ γαῖα de *Il.* VI, 464 ; XXIII, 256 est l'eau versée sur le mort. Le terrain se trouve ainsi déblayé ; l'étymologie et l'interprétation liturgique d'après des schèmes d'origine védique peuvent se donner libre carrière. S'agit-il d'établir la véritable signification de l'ἄπειρον d'Anaximandre, comme il est certain à priori « que ce mot a été emprunté à la phraséologie liturgique des vieilles époques », on combinera « les données des textes d'origine sacrée avec celles de l'étymologie ». Venant de la racine περ, πεῖραρ signifie traversée, passage, issue, et les πείρατα γαίης, ce sont les traversées de la terre-libation, qu'effectue, par exemple, Agni aja, pour devenir jâta; et par conséquent l'ἄπειρον, c'est ce qui n'a pas traversé, le non-manifesté (p. 379). — ἄδικον, l'injustice, mais étymologiquement, absence de parole; une âme exempte d'ἀδίκων, c'est une âme qui n'est plus muette, qui crépite (p. 222). Les Titans, ce sont ceux qui *étendent* leurs membres enflammés, et la lutte de Zeus contre les Titans symbolise la victoire du feu actuel sur les feux auxquels il a succédé et qu'il relègue dans les ténèbres, c'est-à-dire dans le néant (p. 79 sq.).

Comme celle de l'Inde védique, la mythologie grecque se résout tout entière, ou peu s'en faut, en éléments du sacrifice. Héra, Poseidon, c'est la libation ; le νεφεληγερέτης, c'est le dieu qui absorbe les eaux du sacrifice. Le feu, c'est Athéné,

OEdipe; les murs de Thèbes et de Troie, ce sont les constructions de flammes que les personnifications du feu du sacrifice édifient en crépitant. Les Muses, Hermès, Apollon, le tonnerre de Jupiter, le chant des Sirènes, autant de noms pour désigner le crépitement du feu sacré, la voix du sacrifice. Protée, Nérée sont l'obstacle que le feu doit vaincre pour briller.

Dans l'évolution de la pensée grecque, Homère, Hésiode et les lyriques tiennent une place analogue à celle des Brâhmanas dans l'Inde; il ne faut pas s'étonner par conséquent, s'ils n'ont pas compris, dans la plupart des cas, les formules liturgiques qu'ils intercalaient dans leurs poèmes, et c'est affaire aux interprètes actuels de leur restituer leur vrai sens, le sens primitif. Il arrivera par conséquent que beaucoup de passages auront deux sens, celui qui leur appartenait dans les hymnes d'où ils avaient été tirés, et celui que leur a donné abusivement le poète qui les a introduits dans ses œuvres. Socrate n'avait-il pas raison, quand, au dire de Platon, il accusait les poètes de ne rien savoir eux-mêmes de toutes les belles choses qu'ils disent?

Nous aurons donc concurremment pour bien des passages un sens épique et un sens liturgique. Exemples : *Il.* XXII, 109 sq., sens épique : « L'aurore aux doigts de rose brilla pour ceux-là (Achille et ses compagnons) qui pleuraient autour du mort. » — Sens liturgique : « L'aurore(-flamme) aux doigts rouges brilla autour du mort (la libation inactive) par l'effet de leurs pleurs (la libation allume le feu sacré) » (p. 260). — *Il.* XXIII, 255 sq., sens traditionnel : « Ils marquent la place de la tombe, creusent les fondements autour du bûcher, et élèvent la terre en monceau. » — Sens liturgique : « Ils font tourbillonner (?) le signe (le feu sacré qui brille); ils jettent les bases (du feu sacré) autour du bûcher, puis ils versent la libation sur la terre (-base) », ou ils versent la terre = la base liquide » (p. 262). — Hes., *Op.*, 281 : « Les dieux ont produit de la sueur (ont sué) avant d'agir. » C'est en suite de l'adaptation de ce vers à l'éthique profane des idées, qu'il a pris le sens de : « les dieux ont mis la sueur au devant de la vertu » (p. 340).

M. Regnaud réforme de même la traduction d'un très grand nombre de passages [1]. La facilité même avec laquelle ils se sont prêtés à des interprétations aussi subversives, aurait dû, semble-t-il, mettre l'auteur en défiance contre son propre système. Comme le disent nos voisins d'outre-Rhin, on a trop pendu à la fois à un même clou. A mesure que le lecteur avance dans la démonstration il a toujours plus vive l'impression qu'il y a, dans les explications de M. Regnaud, quelque chose d'extérieur aux textes, quelque chose d'ajouté, une sorte d'enveloppe dont on pourrait tout affubler. Ne serait-il pas possible de soumettre aux mêmes opérations des passages d'une tout autre provenance et d'une tout autre époque? Et la conséquence inévitable, c'est que par contre-coup on perd toute

1) Parménide, frg., v. 85 (τωὐτόν τ'ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ'ἑωυτό τε κεῖται) est traduit d'une manière bien inattendue par : « Il est le même, il est en lui-même et contre lui-même. »

confiance dans les interprétations védiques elles-mêmes, basées sur les mêmes principes et trouvées par la même méthode.

II

Les théories de M. Regnaud sur les premières formes de la religion dans l'Inde et dans la Grèce se laissent résumer assez brièvement. C'est l'évolutionnisme dans toute sa rigueur qu'il entreprend de démontrer. « La tradition primitive indo-européenne est restée celle de la race tout entière... Cette tradition, qui part du berceau de la race, s'est prolongée jusqu'à nos jours en développant toutes les fécondités dont elle portait les germes » (p. 446). Non seulement il y a eu « unité première de notre tradition civilisatrice », mais aussi « perpétuité à travers ses métamorphoses ». Je vais, en laissant le plus possible parler l'auteur lui-même, exposer ce système dans ses grandes lignes.

La religion — et l'exemple des peuples sauvages qui en sont dépourvus, en fournit la preuve — n'a rien qui soit essentiel à l'homme (p. 291); il y a eu un temps où elle n'existait pas (p. 32). Pour répondre à cette question : Quelle a été la cause première de la religion chez les Indo-Européens? il faut faire abstraction de toute explication mystique, et se placer à un point de vue purement rationnel. Étant donné le sens essentiellement concret et réel des mots primitifs dans toutes les langues connues, la question de l'origine de la religion se ramène à déterminer la nature de l'objet *concret* que le mot deva a désigné tout d'abord (p. 31 sq.).

C'est le sacrifice qui a été le point initial de la religion ; le sacrifice constitue toute la religion dans sa première phase. Ce sacrifice d'ailleurs n'a rien d'une opération magique, et c'est une « étrange hypothèse » que celle de Bergaigne, qui y voyait une sorte d'envoûtement destiné, par exemple, à faire lever le soleil (p. 12). Ce n'est point non plus un marché sur la base du donnant donnant. Encore moins faut-il y voir quelque chose de mystique. Le sacrifice primitif était sans Dieu, et l'auteur proclame bien haut l'*athéisme* initial de la *religion* indo-européenne (p. 443).

Mais alors, pourquoi sacrifiait-on? C'est le Rig-Véda qui donne la réponse à cette question. « Le sacrifice védique est une cérémonie qui consistait à allumer et à entretenir un feu solennel à l'aide d'une liqueur inflammable [1], et qu'on ac-

(1) On voit que M. R. reste fidèle à sa thèse du soma, liqueur inflammable. Les locutions sur lesquelles il insiste, comme *samiddho... pavamâno*, Rv. IX, 5, 1. me semblent peu probantes, car les habitudes de la langue védique autorisent à ne voir dans l'emploi de ces expressions qu'une figure qui n'a d'ailleurs rien de particulièrement hardi. M. R. faisant fi de la tradition, je ne lui opposerai point le fait que ni le soma ni le hom des Parsis ne sont jamais présentés comme des huiles essentielles, et cependant on ne peut guère doute

compagnait d'un chant rythmique consacré à l'apologie de cette cérémonie' c'est-à-dire à souhaiter qu'elle s'accomplît et à célébrer son accomplissement » (p. 28 sq.). Il ne s'agit point de plaire à un Dieu, dont l'homme n'avait d'ailleurs nullement conçu l'idée. Le feu sacré au début n'avait rien de sacré. C'était tout simplement le feu domestique et journalier élevé petit à petit à la dignité de feu de luxe ou traditionnel (p. 33). D'abord nécessaire, le maintien d'un foyer toujours actif est devenu affaire de tradition quand on a su plus facilement allumer le feu. Le jour où il a pu cesser d'être considéré comme utile, le feu domestique a commencé d'être considéré comme sacré (*ib.*). La cérémonie a donc précédé la religion, si l'on entend par religion « la disposition d'esprit sous l'effet de laquelle l'homme pense et agit en subordonné des dieux » (p. 36).

Non seulement le sacrifice est antérieur à la religion, mais tous les actes, toutes les croyances, tous les sentiments qu'on comprend sous le nom de religion ont pris naissance dans la liturgie du sacrifice, soit par une évolution naturelle, soit et surtout parce qu'on a imaginé de prendre au propre ce qui n'était qu'une pure métaphore.

Un produit de l'évolution, ce sont les hymnes : « L'explication la plus naturelle de l'origine des chants sacrés, c'est d'y voir une sorte d'imitation et de traduction par la voix humaine des appels que les éléments du sacrifice étaient censés s'adresser mutuellement » (p. 109).

De la formule abusivement interprétée sont nés :

1° Les mythes. On a pris pour de bon argent ce qui n'était qu'une façon de parler, un jeu d'esprit destiné à enrichir un thème qui en lui-même était aussi pauvre que possible. Une même formule comparait le soma à un buffle, et ajoutait qu'il a des ailes; cela suffit pour donner naissance à des mythes tels que celui de Pégase, des taureaux ailés, etc. (p. 99).

2° Les multiples noms divins. « Indra (l'ardent) est sans doute une ancienne épithète d'Agni qu'on a pris l'habitude d'employer isolément et substantivement, pour agnir indra*h* « le feu ardent ».

3° Un grand nombre de croyances et de rites importants. Le culte des ancêtres repose sur une équivoque (p. 225 sqq.). La crémation n'est que la mise en pratique d'indications qu'on a cru lire dans les textes sacrés (p. 257 sqq.). Si les offrandes animales se substituèrent aux combustibles proprement dits, la cause en fut de purs jeux de mots : on prit les vaches-libations pour des vaches réelles (p. 34). Même origine de beaucoup d'institutions, de la caste, par exemple : « non seulement l'existence des castes est postérieure à l'époque védique, mais

que si le liquide sacré eût eu ce caractère à l'origine, il ne lui eût été pieusement conservé. Puisque M. R. met en avant l'unité foncière de la tradition gréco-hindoue, je lui demanderai comment il explique que les Grecs versassent du vin sur l'offrande et non pas une liqueur inflammable (Κατὲ δ'ἐπὶ σχίζης ὁ γέρων, ἐπὶ δ'αἴθοπα οἶνον Λεῖβε).

encore... c'est d'après le texte de ce vers (Rv. X, 90, 12, cf. *supra*) et le sens imaginaire qu'on y a vu, qu'on a organisé la société de l'Inde et dénommé ses principales catégories » (p. 89).

4° Le dogme. La doctrine de la métempsycose a eu pour point de départ tel texte mal compris, comme celui-ci : « étant morts, ils ont obtenu l'immortalité » (Rv. I, 110, 4), que l'on a appliqué à des hommes au lieu de l'appliquer aux éléments du sacrifice, alternativement morts et vivants.

5° Les théories cosmogoniques. On a cru que le *sat* et l'*asat* de Rv. X, 129, 1 signifiaient l'être et le non-être ; en réalité, il ne s'agit là-dedans que de la manifestation et de la non-manifestation du sacrifice. Les théories cosmogoniques aussi ne sont « que le développement d'anciennes formules relatives à la métamorphose et à l'expansion des éléments du sacrifice » (p. 358).

6° La philosophie. Les plus anciens systèmes de la Grèce et de l'Inde ont une origine liturgique et « doivent leur consistance logique à l'appropriation des formules liturgiques aux données de l'expérience et de la raison » (p. 377).

L'hymne aussi a une féconde postérité, car c'est de lui que sont sortis l'art et la littérature. Les flammes crépitent et semblent chanter, de là l'origine du chant, d'où procèdent, en s'isolant l'une de l'autre, la poésie et la musique. Elles s'agitent en dansant : « le chœur n'est originairement que les mouvements rythmiques ou la danse du sacrificateur imitant les flammes sacrées dont il est la personnification » (p. 396).

Je n'ai pas l'intention de reprendre les uns après les autres les solutions proposées par M. R. aux multiples problèmes qu'il a touchés dans son livre. Un examen quelque peu approfondi exigerait une place que je ne songe point à réclamer pour un simple article critique. Je me contenterai par conséquent de formuler brièvement quelques réserves sur deux ou trois points particulièrement importants.

Tout d'abord, je me permettrai de faire observer à l'auteur qu'il y a à la base même de son argumentation des raisonnements qui ne paraissent point satisfaire aux règles d'une sévère logique. M. R. constate par exemple que le mot Dieu est commun sous une forme à peu près identique aux Hindous, aux Grecs et aux Latins ; il estime que la mention du sacrifice dans les plus anciens documents sanscrits, zends, grecs, romains, etc., en atteste nettement le caractère indo-européen [1]. Rien par conséquent ne prouve l'antériorité du sacrifice par rapport à la notion d'une divinité. M. R. n'en conclut pas moins que le sacrifice peut (*sic*) *donc* être regardé comme le culte par excellence, sinon unique à l'origine, de la race à laquelle nous appartenons, et qu'il faut (*sic*) partir de lui pour l'étude de la religion indo-européenne (p. 18 sq.). Est-là un raisonnement

1) Remarquons en passant que la présence d'un même mot, au sens de sacrifice, dans plusieurs des langues indo-européennes, prouve ou semble prouver l'existence de rites dans la période proethnique, mais ne prouve nullement l'identité originelle des sacrifices grecs, romains, hindous, etc.

serré ? Plus loin, M. R. fait une très sage réserve quand il dit qu'à l'origine « la religion des Hindous, *en tant du moins que nous pouvons la connaître*, consistait uniquement dans l'acte liturgique qu'ils décrivent sans cesse » (p. 28). Mais cette réserve, il l'oublie ensuite, et dans le reste de l'ouvrage, il demande aux hymnes védiques non pas des renseignements sur la plus ancienne forme religieuse qu'il nous soit possible de connaître pour l'Inde, mais des indications sur les premières formes de la religion en général, et de la religion grecque en particulier.

M. R. veut que les mythes soient issus de bévues qui consistaient à prendre au propre des formules dont le sens était métaphorique. Il est bien vrai que nombre de mythes proviennent de paroles mal interprétées. Les lecteurs de cette *Revue* se rappellent certainement un fort intéressant article où M. J. Réville montre comment la légende qui fait de saint Pierre le portier du paradis, est née de la parole trop littéralement comprise : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux » (*R. H. R.*, vol. XIII). Mais n'est-il point évident que les erreurs populaires ou sacerdotales sur le sens de telle ou telle formule ne sont point génératrices de conceptions nouvelles, qu'au contraire elles s'expliquent le plus souvent par la préexistence de ces conceptions, et que c'est hantés par elles que le peuple ou les prêtres ont fini par interpréter dans un sens qui leur était familier des formules isolées de leur contexte. C'est une observation de même genre qu'appelle la théorie de M. R. sur la transformation du feu domestique en feu sacré. Cette transformation n'a pu se faire qu'après qu'il s'était déjà formé une conception, aussi vague, aussi obscure qu'on voudra, de quelque puissance non humaine d'où dépendait le bien-être de l'homme. Je crois avec M. R. que, dans l'ordre de succession des phénomènes religieux, le rite est antérieur au mythe, mais j'estime que le sentiment, ou la sensation religieuse, a précédé le rite lui-même.

L'ouvrage de M. R. est l'évangile de l'évolutionnisme. Faisons abstraction des petites fissures que j'ai signalées tout à l'heure; dans tout le reste, il nous donne l'impression d'un édifice solidement construit. On y voit le germe naître, grandir et sortir peu à peu tous ses effets. Je n'ai point la prétention de faire aujourd'hui en quelques lignes le procès d'une doctrine que recommande l'adhésion d'illustres autorités. On me permettra cependant de dire en quelques mots pourquoi, d'une manière générale, je ne crois pas à l'évolution « mécanique » des religions, à une évolution soumise à des lois analogues à celles qui régissent le monde de la matière. Qu'il y ait certaines tendances très générales, communes aux diverses religions du globe, c'est possible, mais non pas encore démontré. Ce que je conteste en tout cas, c'est que l'histoire religieuse de l'humanité soit soumise à des lois nécessaires. L'histoire de chaque religion a ses conditions propres, et il n'y a de loi que de ce qui est universel. Et non seulement on ne peut tracer la courbe de l'évolution religieuse de l'humanité dans son ensemble; on ne peut même tracer celle de chaque religion prise à

part. L'histoire d'une religion n'est point sous la domination d'une formule, comme l'est la révolution d'un corps céleste dans l'espace. L'influence des individus y est prépondérante. Un homme doué d'un profond génie religieux peut lancer inopinément une nation, plusieurs nations même, dans une voie toute nouvelle. Pour l'évolutionniste, chaque élément de l'histoire est déterminé par la place même qu'il occupe dans l'évolution. Il semble bien en être ainsi dans le monde de la nature, mais dans celui de la pensée, tout ne s'enchaîne pas avec cette rigueur. Que de fois on a vu un grand esprit changer du tout au tout la direction du courant intellectuel! Sans doute, les hommes mêmes qui sont supérieurs à leur temps sont, jusqu'à un certain point, dans la dépendance des circonstances au milieu desquelles ils vivent. Ce sont ces circonstances qui leur fournissent les problèmes à résoudre, ou les applications de ces problèmes à la réalité ambiante. Mais les solutions nouvelles qu'ils apportent peuvent fort bien être spontanées, et toute l'activité de ces révolutionnaires de la pensée dépasse souvent de beaucoup ce milieu qui, dit-on, les explique tout entiers.

III

Il serait parfaitement injuste de ne pas avertir le lecteur qu'on trouve dans le dernier livre de M. Regnaud, comme dans tous ceux qui l'ont précédé, nombre de remarques ingénieuses et d'intéressantes découvertes de détail. Il a mille fois raison, par exemple, quand il s'élève contre ces traducteurs védiques qui, par un habile mot-à-mot laissent subsister toutes les difficultés du texte qu'ils sont censés interpréter. Si les sévères critiques adressées par l'auteur à plusieurs d'entre eux pouvaient les amener à montrer dans leurs traditions plus de décision et de franchise, M. R. se serait acquis un sérieux titre à notre reconnaissance.

Paul Oltramare.

L'abbé G. Viteau. — **Étude sur le grec du Nouveau Testament. — Le verbe, syntaxe des propositions.** 1 vol. in-8, lxi-240 p. E. Bouillon, édit., Paris, 1893.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la parenté des études philologiques et des études d'histoire religieuse. Nous n'avons pas d'autre clef que la philologie pour nous introduire dans le secret des mythes primitifs et nous aider à reconstituer soit les origines, soit l'évolution des religions historiques. Que serait l'histoire des religions sans l'exégèse de leurs monuments et que serait cette exégèse sans une connaissance précise de la grammaire et du vocabulaire,

c'est-à-dire de l'*usus loquendi* de ceux qui les ont rédigés? D'autre part, il n'est guère moins évident que les croyances et les habitudes religieuses sont un des facteurs principaux de la transformation des langues elles-mêmes et que l'histoire de la grecque, par exemple, s'est trouvée comme coupée en deux par l'infiltration des nouvelles façons de penser et de sentir apportées par le christianisme. Il suit de là qu'une étude scientifique de l'idiome grec parlé par les premiers chrétiens n'est pas moins utile à ceux qui veulent arriver à une vue exacte de l'évolution de la langue d'Homère jusqu'au grec byzantin et même au grec moderne, qu'à ceux que préoccupent les origines du christianisme et qui veulent connaître les doctrines et les rites des premiers disciples du Christ. D'une part, les livres contenus dans le recueil canonique de l'Église représentent un anneau essentiel dans l'histoire générale de la langue grecque et, de l'autre, ce sont les documents authentiques à l'aide desquels seuls nous pouvons reconstituer les idées, les usages et, ce qui vaut mieux encore peut-être, la psychologie particulière, l'état d'âme original et sincère des premiers missionnaires de l'Évangile dans le monde gréco-romain.

Toutes les études sur le grec du N. T. doivent donc nous être les bienvenues, surtout en France, où, depuis les XVIe et XVIIe siècles, rien n'avait été fait ni même tenté dans ce domaine. M. l'abbé Viteau a eu le mérite et le courage qui ne sont pas minces, d'aborder le premier chez nous ce genre de recherches où les Allemands et les Anglais ont depuis un demi-siècle accumulé tant de travaux et d'érudition[1]. Mais, même chez nos voisins, les meilleurs manuels de grammaire du N. T. comme ceux de Winer et de Butmann, étaient devenus insuffisants et devaient être refondus. C'est ce que M. Schmiedel a entrepris pour la Grammaire de Winer presque en même temps que M. l'abbé Viteau soutenait sa thèse en Sorbonne. Il ne serait pas équitable de comparer les résultats des deux savants et de juger de l'ouvrage français d'après l'ouvrage allemand. Les savants d'outre-Rhin ont trop d'avance et d'avantages pour que nous, qui débutons, puissions espérer les atteindre dès nos premiers pas. Aucune comparaison n'est possible entre la nouvelle édition de Winer que M. Schmiedel est en train de nous donner et l'étude sur « le verbe et la syntaxe des propositions » que nous offre M. l'abbé Viteau. Celle-ci n'est, à vrai dire, qu'une contribution partielle et préliminaire à une véritable grammaire du N. T. Mais cette contribution est très importante; elle est originale et représente une somme considérable de recherches soigneusement conduites et voilà pourquoi nous nous faisons un plaisir et un devoir de la signaler aux théologiens et aux philologues.

Disons comment l'auteur a compris sa tâche et comment il l'a accomplie.

1) M. l'abbé Viteau n'est plus seul aujourd'hui. Peu après son livre a paru, en français, une bonne grammaire élémentaire du N. T. due à M. Combe, professeur à Lausanne, 1894. Ce sont de bons symptômes de réveil qu'il faut louer et encourager.

Dans une assez longue introduction il explique la place et l'importance de la langue du Nouveau Testament dans l'évolution de la langue grecque, de quels éléments elle s'est constituée, et par quels caractères elle se distingue. C'est une variété précise dont la grammaire peut et doit être faite moins encore au point de vue des formes verbales qu'à celui de la syntaxe. Non seulement le grec se transforme en se transplantant dans des milieux sémitiques, mais il reçoit du christianisme une âme nouvelle dont les vertus intimes modifieront profondément et le sens des mots et la construction des phrases. Noter ces transformations et les lois d'après lesquelles elles s'accomplissent, voilà l'objet de la grammaire du Nouveau Testament. Il faut féliciter M. l'abbé Viteau d'avoir ainsi conçu son dessein du point de vue strictement philologique. C'est à cette condition qu'il a fait œuvre de science.

Une question discutable toutefois, c'est celle des limites dans lesquelles il s'est enfermé. Que signifie au point de vue historique et quand il s'agit de la langue, cette expression de *Nouveau Testament*? Je n'ignore pas que M. Viteau avait à cet égard, en Allemagne, d'illustres exemples et une vieille tradition. Ce n'était pas tout à fait une raison de les suivre. « Nous entendons par N. T., dit-il, le recueil des livres sacrés du christianisme » (p. XXIV). C'est une définition bien vague. En fait, il admet le recueil canonique constitué par l'Église et tel qu'il existe aujourd'hui. Pourquoi, au point de vue de l'étude de la première langue chrétienne, s'arrêter dans ces limites? Le N. T. embrasse, je le veux bien, la très grande partie des premiers documents de la langue chrétienne, mais il ne les enferme pas tous; ou, du moins, les limites mêmes du canon ont été bien variables. Avec la seconde épître de Pierre par exemple, on descend beaucoup plus bas que l'épître aux Corinthiens de Clément de Rome ou peut-être même que l'épître de Barnabas et le *Pasteur* d'Hermas. Pourquoi laisser ces documents en dehors? Ne serait-il pas plus scientifique d'écrire la grammaire de la langue chrétienne primitive dans une période de temps déterminé allant par exemple depuis les épîtres de Paul jusqu'aux écrits de Justin Martyr exclusivement? La notion de N. T. ne répond pas à la réalité de l'histoire de la langue. Voilà pourquoi je voudrais la voir abandonnée pour une notion plus réelle.

Je crains, de même, que l'unité ecclésiastique qu'elle exprime ne fasse du tort à la riche variété philologique que présentent les divers opuscules du N. T. Puisqu'il s'agit de grammaire, je ne suis pas du tout sûr que l'auteur de l'évangile de Marc ait la même grammaire que celui de l'épître aux Hébreux. En d'autres termes, tout en ayant conçu son projet de grammaire au point de vue historique, M. l'abbé Viteau ne me paraît pas s'y être tenu dans l'exécution ni en avoir tiré toutes les conséquences. Il s'est trop vite enfermé dans les rubriques scolastiques de la grammaire et son étude n'a plus guère que la valeur d'une statitique fort bien établie des propositions verbales du N. T. La statistique est précieuse, nécessaire même; mais ce n'est pas encore de l'histoire. M. l'abbé Viteau a dressé l'herbier des formes syntactiques du N. T. La gram-

maire historique a une ambition plus grande, c'est de nous montrer ces plantes curieuses dans leur milieu vivant et de nous en expliquer la végétation intime depuis leur premier germe jusqu'à leurs derniers fruits. L'étude de M. l'abbé Viteau est une étude morte et, parce qu'elle manque de vie, manque un peu trop, à mon gré, de profondeur et d'intérêt.

En insistant trop sur ce déficit, je craindrais cependant de sembler méconnaître le grand labeur de patience qu'elle représente et la scrupuleuse exactitude qui la distingue. La liste est longue des propositions verbales dont l'auteur a noté et relevé les spécimens les plus caractérisques : propositions indépendantes, déclaratives, interrogatives, volitives, impératives, optatives ; propositions dépendantes, complétives, affirmatives, finales, consécutives, circonstancielles, conditionnelles, concessives, etc. Est-ce que le nombre de ces casiers ou tiroirs dans lesquels ont été accumulés des monceaux d'exemples, n'aurait pas pu être diminué? N'y aurait-il pas un profit plus sérieux à prendre quelques-uns de ces exemples types et à en expliquer la dérivation. La grammaire ne s'anime que par l'histoire. Il est excellent de constater les formes : mais la tâche est de les expliquer. Je crois qu'un lecteur attentif aurait plutôt fait pour constater ces formes de lire le N. T. un crayon à la main. Ce serait plus facile que d'aller les chercher dans la classification compliquée de M. l'abbé Viteau. Acceptons avec reconnaissance, sans le surfaire, ce qu'il nous donne. Ce n'est pas une grammaire du N. T. même en ce qui touche le verbe, mais une contribution à cette grammaire. La conception est bonne; la méthode est juste. Il ne reste qu'à les développer avec plus de de logique et à les appliquer jusqu'au bout.

A. Sabatier.

G. Maspero. — **Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. — Les origines. — Égypte et Chaldée.** Paris, Hachette, Ier vol., 804 p.

Le livre que je présente aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* est l'une des œuvres les plus sérieuses, les plus mûrement réfléchies, les plus soigneusement préparées, les plus magnifiquement éditées qui aient paru depuis longtemps dans le domaine de l'orientalisme en général. Le nom de l'auteur est un sûr garant que tout y a été soumis à la plus stricte méthode scientifique pour tout ce que l'on connaissait sûrement, de sorte que cet ouvrage s'offre avec plus de motifs de crédibilité qu'on n'est d'ordinaire capable d'en offrir à ceux qu'on veut instruire. S'il y a doute sur quelque question ou quelque simple point obscur dans les époques lointaines où nous reporte l'ouvrage, l'armée serrée des notes qui occupent le bas des pages instruira celui qui voudra s'immiscer dans la controverse en lui indiquant les titres des ouvrages ou des simples articles de revue qui ont été publiés sur la question. Il fallait pour écrire ces notes de bibliographie et discuter en quelques mots la valeur

ou le sens des témoignages ainsi indiqués toute l'érudition de M. Maspero, et je crois bien que lui seul était capable de nous donner cette bibliographie presque complète des ouvrages relatifs à l'Égypte et à la Chaldée. C'est un plaisir véritable de le voir évoluer au milieu de tant d'œuvres diverses avec une aisance admirable qui ne se dément jamais, approuver cet auteur-ci, ne pas admettre les conclusions de celui-là, indiquer les solutions les plus excentriques mêmes quand elles ont une certaine apparence scientifique, et cela avec les mêmes égards pour ceux qu'il met au nombre de ses amis et ceux qu'il tient à une distance respectueuse, se montrant seulement sévère et sans doute juste pour ceux qu'il n'admet pas à figurer dans sa bibliographie panachée et sa liste de gens qui lui devront la seule occasion à laquelle ils pouvaient espérer de passer à la postérité. Ce que l'on pourrait peut-être reprocher à M. Maspero, c'est de ne pas avoir établi avec assez de fermeté la ligne de démarcation entre les ouvrages vraiment sérieux et ceux qui ne le sont pas, d'avoir étendu trop libéralement son urbanité habituelle à des inconnus qui seront sans doute charmés de trouver leurs noms au bas des pages d'une œuvre de cette importance, mais qui feront plus tard le tourment des commentateurs de cette grande œuvre que l'on ne dépassera pas de longtemps.

Il faut louer M. Maspero d'avoir donné un coup de barre décidé vers l'orientation nouvelle de l'histoire, ou plutôt vers l'entente nouvelle de la manière dont doit se faire désormais l'histoire. Une large part de son premier volume est consacrée à l'histoire des idées, idées religieuses, constitution politique, constitution de la famille, évolution de l'industrie. Pour moi qui crois que la véritable histoire devrait surtout s'attacher à ce qui d'ordinaire est le plus négligé dans les ouvrages qui s'intitulent *histoires*, je ne saurais assez louer cette manière de comprendre l'histoire des peuples de l'Orient, car en définitive c'est nous faire remonter à la source de la civilisation. Je serais même porté à ne pas trouver la part suffisante, mais il faut savoir se contenter de ce que M. Maspero a cru pouvoir donner à ce sujet. Je n'ai pas l'intention de le suivre pas à pas à travers son histoire, d'autant même que je ne suis pas capable, comme lui, de traiter avec un égal bonheur la partie assyriologique et la partie égyptologique ; je ne veux pas plus m'ériger en critique de celui que je regarderai toujours comme mon maître : je lui demanderai seulement la permission de lui soumettre quelques doutes, qui me sont venus à la lecture de son livre et je prendrai les deux points que je veux lui soumettre parmi ceux qui relèvent directement de cette *Revue*, c'est-à-dire sur des questions qui intéressent l'évolution religieuse de l'Égypte.

Si la connaissance des idées religieuses qui ont existé dans la vallée du Nil est sortie en grande partie du chaos presque inextricable où les avaient trouvées les égyptologues de l'école d'E. de Rougé, c'est en grande partie l'œuvre de M. Maspero. Loin de dédaigner l'étude de ces idées religieuses comme indigne de son esprit, il a su s'y appliquer, avec quel bonheur, les lecteurs de cette

Revue ne l'ignorent point. Si j'en juge par les paroles qu'il m'a dites un jour en parlant de ce premier volume de sa grande histoire, je crois que l'un des chapitres auxquels il a attaché la plus grande importance est celui où il traite de la religion de l'Égypte, c'est-à-dire le chapitre deuxième sur « les dieux de l'Égypte, leur nombre et leur nature ; les *dieux* féodaux, vivants et morts ; les Triades ; les temples et les sacerdoces ; les cosmogonies du Delta, les Ennéades d'Héliopolis et d'Hermopolis », celui-là même qu'il m'avait signalé en me disant : « Vous y trouverez une explication nouvelle de la religion égyptienne. » Aussi mon premier soin a-t-il été de commencer la lecture de son livre, dès que je l'ai eu, par ce second chapitre, après avoir rapidement parcouru le premier. En lisant ce second chapitre, j'ai été frappé de ce que je crois être une lacune dans l'exposition de la genèse des idées religieuses en Égypte. Pour mieux faire comprendre ma pensée je vais entrer dans quelques détails.

Pour M. Maspero, toute la religion égyptienne est une religion des éléments cosmiques : on y honore d'abord la terre et le ciel, le fleuve merveilleux qui procure à la vallée les eaux qui la fécondent et la rendent productive, puis le soleil et tous les astres de la nuit étoilée, depuis les constellations les plus importantes jusqu'aux moindres astres qui formaient ce qu'ailleurs on nommait l'armée céleste. On ne se contenta pas de cette première opération : chaque nome avait une divinité ou plusieurs divinités protectrices ; les Égyptiens firent tant et si bien qu'ils en arrivèrent bientôt à identifier leurs dieux locaux avec le dieu solaire en l'un ou l'autre de ses attributs que l'on exprimait dans le nom donné au dieu nouvellement paré. Cette conception de la religion en général, de la religion égyptienne en particulier, n'est pas nouvelle : c'est la conception que M. Max Müller a mise à la mode, qui a un moment occupé tous les esprits s'occupant de l'origine des religions avec ses vaches célestes, ses nuées, ses phénomènes où les génies du mal et ceux du bien luttent contre les autres, toutes figures essayant de rendre compte des phénomènes naturels et visibles que l'homme ne pouvait encore s'expliquer. Cette conception est certainement, à mon avis, l'une de celles qui ont influé sur l'esprit de l'homme quand il a été à même de la concevoir ; mais elle est relativement tardive, car c'est une conception philosophique des premières heures de la vie de l'homme et elle a dû être précédée de certaines autres conceptions que j'ai été surpris de ne pas voir énoncées dans l'œuvre de M. Maspero. Je sais fort bien que les phénomènes célestes ont dû préoccuper de fort bonne heure les premiers hommes et il suffit de voir la joie des petits enfants, quand on allume la lumière du soir pour comprendre que les premiers êtres humains ont été frappés de l'apparition de l'astre du jour au matin, de sa disparition le soir, de son obduction temporaire par les nuages, comme de l'apparition intermittente de la lune au firmament et de celle permanente des étoiles. C'est pourquoi je suis tout disposé à faire entrer les phénomènes naturels dans la genèse de la religion égyptienne ; mais je ne crois pas que ce soit là le seul élément de cette conception, j'en trouve d'autres qui

sont certainement entrés dans cette genèse et qui, selon moi, sont antérieurs

Si c'est l'habitude des enfants d'être frappés de l'apparition ou de la disparition de la lumière, de témoigner leur joie ou leur effroi selon les cas, absolument comme le font tous les êtres de la création, c'est aussi une de leurs habitudes d'être reconnaissants envers la mère qui prend soin d'écarter d'eux tout mal, de leur préparer tout bien autant qu'elle le peut, d'être d'abord en effroi de celui qu'ils ne savent être leur père, puis de s'accoutumer à sa vue et de lui sourire bientôt, de lui savoir gré à mesure qu'ils comprennent de la protection autrement efficace qu'ils trouvent en lui et de s'habituer à le regarder comme quelqu'un d'une nature supérieure en qui ils trouveront secours toutes les fois qu'ils en auront besoin. La réflexion montrera aisément à combien plus forte raison il en devait être ainsi à l'aurore de la vie pour les premières sociétés humaines, c'est-à-dire pour les familles. Quand la mort vint enlever le chef de la famille, ses enfants en conservèrent le souvenir en lui rendant un culte : c'est ce que l'on appelle le culte des morts, ce que j'ai nommé le culte des *Ancêtres*, culte qui est encore vivant en Chine à l'heure actuelle et dont nous voyons les restes chez toutes les nations civilisées, pour ne parler que de celles-là, dans la religion des morts. Aussi loin que pouvait s'étendre la mémoire d'une famille, on conservait le souvenir de l'ancêtre de cette famille, on lui rendait un culte primitif et ce dieu entrait pour beaucoup dans la conception des dieux de l'Égypte. Encore à l'époque où fut composée l'écrit du scribe qui fit l'œuvre de morale connue sous le nom de *Papyrus n° IV de Boulaq*, ce dieu était adoré, et on lui rendait un culte dans chaque famille, on l'implorait dans les cas critiques, on lui attribuait tous les événements heureux qui survenaient dans une famille, notamment la naissance des enfants qui devaient perpétuer cette famille; c'est celui que l'auteur désigne par *Mon Dieu* ou par le *Khou*, le lumineux ancêtre qu'il fallait invoquer aux temps difficiles. Je crois, pour ma part, que l'élément ancestral dut être l'un des principaux éléments de la religion primitive des hommes qui habitèrent la vallée du Nil, car cette religion était encore pratiquée au moment où le christianisme s'implanta en Égypte, et elle y est encore inconsciemment pratiquée à l'heure actuelle. Je serais assez porté à croire que l'on peut juger de l'antiquité d'une idée dans l'esprit de l'homme en raison de sa persistance, de sorte que les idées qui durent le plus sont celles qui ont été les premières adoptées par les hommes primitifs, et à cet égard nulle autre idée n'a eu dans l'esprit de l'homme plus de persistance que l'idée du culte que l'on devait rendre aux morts et parmi eux à l'ancêtre de la famille. Aux idées de reconnaissance et de vénération de cet ancêtre vinrent se joindre les autres idées qui entrent dans la genèse de l'idée religieuse complexe telle que nous la concevons maintenant; peut-être la précédèrent-elles, quoique je ne sois pas porté à le croire; mais en tous cas il me semble bien qu'on ne doit pas faire abstraction de cette idée dans l'exposition des divers éléments qui ont créé la religion.

Et voyez comme cette idée est simple et comme elle se prête à l'évolution raisonnée des faits ethniques. La famille primitive en vint bientôt à acquérir un tel développement qu'il fallut songer à la subdivision, ou tout au moins à porter ailleurs son habitat : de là la création des bourgs, des villages, des villes, des cantons, des principautés, — des nomes en Égypte — et des empires, à mesure que le besoin d'association se fit sentir aux premières familles. Naturellement chaque famille emporta avec elle son dieu tutélaire ancestral; ce dieu put devenir le dieu du bourg, du village, de la ville, du canton, du nome et de l'empire tout entier; je ne dis pas : il devint; je me contente d'écrire : put devenir, car ici entre en ligne un autre élément, l'élément de préséance ou de victoire d'une famille sur l'autre, d'un clan sur le clan voisin, des habitants d'une ville, d'un canton ou d'un nome sur les habitants de la ville voisine, du canton ou du nome voisin. Cette préséance se manifesta tout aussi naturellement chez le dieu que chez les hommes; de là les compétitions de dieux qui n'étaient que la suite des compétitions humaines. Et il est si vrai qu'il faille tenir compte de cet élément dans la guerre des dieux et des déesses de toute religion en général, de la religion égyptienne en particulier, qu'on sentit le besoin d'humaniser en quelque sorte les phénomènes naturistes que l'on adorait, que l'on cherchait à rendre favorables ou inoffensifs, et qu'on les rattacha à une divinité spécialement nommée, figurée sous une forme humaine, douée d'habitudes humaines, rattachée à une famille divine quelconque, quand ils n'étaient pas le premier chaînon des nouvelles générations. Quel besoin pouvait-il y avoir de donner à ces dieux, personnifications des phénomènes de la nature, un père ou une mère, quand on ne les faisait pas eux-mêmes père ou mère, quand il suffisait de les adorer comme des divinités isolées qui n'avaient aucun besoin de se rattacher à une famille quelconque? On dira sans doute que cette explication est bien logique, trop logique, car en elle tout se tient et se comprend aisément; que les premières générations humaines n'étaient pas aussi raisonneuses qu'il le faudrait pour la justification de cette théorie, que par conséquent c'est là du raisonnement pur et subtil. Je répondrai qu'il n'y a aucune subtilité à raisonner ainsi, et que la logique inconsciente, non raisonnée, est beaucoup plus grande qu'on ne le croit généralement : les enfants ne raisonnent pas selon les règles de la logique, et cependant ils sont très logiques dans leur petit égoïsme.

Les Égyptiens eux-mêmes avaient d'ailleurs adopté cette genèse de leurs idées religieuses, et ce n'est pas là une de ces explications subtiles et recherchées comme ils en ont trop souvent trouvé; c'est l'une des démonstrations les plus naturelles qu'ils n'eurent aucune peine à rencontrer pour la bonne raison qu'ils ne se doutèrent jamais qu'ils apportaient une démonstration de la genèse de leurs idées religieuses. Cette démonstration, je la trouve dans les deux dynasties divines qui régnèrent sur l'Égypte. Ces deux dynasties divines se composent d'un certain nombre de rois ou de dieux qui étaient censés avoir régné sur l'Egypte avant l'époque historique et qui avaient doté la vallée du Nil des

premières découvertes civilisatrices. Ces deux dynasties se composent de quatre couples divins sortis d'un ancêtre unique au sommet de la dynastie. Évidemment, il y a là un arrangement postérieur, ainsi que l'a démontré M. Maspero lui-même, et j'en dirai bientôt quelques mots; mais avant le travail des prêtres d'Héliopolis, les légendes attachées à chacun de ces couples étaient colportées dans la vallée du Nil, bien changées par suite de l'éloignement des temps auxquels elles se rapportaient, et c'étaient des légendes relatives à des ancêtres merveilleux dont on avait conservé un souvenir reconnaissant à cause de certains services rendus à l'association qui unissait les membres d'une même société. Et la preuve qu'il en était ainsi, c'est qu'on racontait de ces dieux les choses qui arrivaient journellement aux hommes de l'Égypte, qu'on les faisait vieillir, devenir décrépits et mourir comme de simples mortels. Le moyen de faire mourir le soleil, la lune ou les étoiles, la terre ou le Nil? Je ne le vois pas. Ce fut plus tard, lorsque la théologie des prêtres eut composé une religion plus scientifique, qu'on pensa à faire des ancêtres des dieux célestes, solaires, astraux, ou terrestres et fluviaux. Je sais bien que le nom de l'un de ces ancêtres est Râ, le soleil; mais outre que ce nom peut parfaitement avoir eu une signification première qui s'attachait à une chose humaine et n'avoir été donné à l'astre du jour que par une métaphore, il se peut aussi que les prêtres aient choisi ce nom pour mieux éclairer leur théologie. Il arriva un moment où l'on réunit les deux éléments de genèse en un seul, c'est évident, puisqu'à l'époque historique on ne se rappelle plus que celui-là; mais les deux éléments existent bien distincts l'un de l'autre, et la réflexion peut parfaitement les séparer l'un de l'autre. Une autre preuve de ce que je dis se trouve dans le nom de *Père* que le Pharaon égyptien donnait aux dieux, à Râ ou à Amon par exemple. J'y vois plus qu'une figure, l'affirmation d'une filiation au sens réel du mot, filiation oubliée, devenue une figure de langage, mais ayant pour cause l'ancêtre primitif qui avait créé la famille d'Amon et de Râ, absolument comme l'empereur de Chine s'intitule Fils du ciel, parce que le premier homme dans les idées chinoises est né de l'union du Ciel et de la Terre. En tout cas, quelle que soit la valeur de ces arguments qui ne me semblent point méprisables, c'est une lacune, ce me semble, d'avoir oublié dans la composition de la religion égyptienne cet élément primitif.

Dans ce même chapitre, M. Maspero, rendant compte de l'évolution des idées religieuses en Égypte, parle de la Triade avant de parler de l'Ennéade, de sorte que le lecteur est persuadé que pour lui la Triade a précédé l'Ennéade. Cette conception, au point de vue philosophique, pourrait paraître singulière, car l'esprit humain serait revenu sur ses pas, de sorte qu'il eût admis trois dieux, puis neuf, puis serait arrivé à la conception d'un dieu unique, car l'Égypte a bien eu l'idée fondamentale du monothéisme. Cette manière de résoudre un problème philosophique ou religieux m'a donné des doutes : ce n'est pas la manière de procéder habituelle à l'esprit humain. Encore si l'on trouvait des

représentations nous montrant les triades en exercice pour ainsi dire sous l'Ancien Empire, je serais bien obligé sans doute d'avouer que les Égyptiens avaient eu des tours et détours; mais il n'en existe aucune que je connaisse. De même, dans les textes on peut bien nommer les trois dieux ou déesses qui plus tard furent les éléments composants de la Triade divine, mais je ne connais pas de texte disant qu'ils fussent déjà réunis en Triade. Les textes sur lesquels semble surtout s'appliquer M. Maspero sont d'époque ptolémaïque : ce sont assurément des textes qui contiennent des théories religieuses remontant aux plus lointaines époques; mais ces textes sont mélangés d'éléments nouveaux, car quelle que fût la considération de l'Égypte pour ses anciens textes et ses livres divins, son génie n'était point fait de manière à se contenter toujours de ce que l'on avait eu d'abord, elle progressait comme tous les autres pays, et c'est, selon moi, une grande erreur de lui attribuer cette immobilité dans quelque ordre de faits que ce soit. Notamment dans l'ordre des faits religieux, l'Égypte a fait d'immenses progrès, visibles à tous les yeux, qu'il est impossible de nier. C'est pourquoi l'exposition de M. Maspero m'a donné des doutes. Ces faits pourraient être prouvés par la littérature populaire de l'Égypte, où nulle part la Triade n'apparaît, mais bien l'Ennéade ou le Cycle des dieux.

Une troisième question qui a excité en moi des doutes est la genèse que M. Maspero attribue à l'enterrement dans la montagne. Selon lui, les Égyptiens auraient observé que, si l'on mettait le cadavre dans la terre, il s'y corrompait un peu plus vite, à cause des infiltrations de l'eau du Nil. « Si au contraire on l'ensevelissait au désert, la peau, promptement desséchée et durcie, se changeait en une gaine de parchemin noirâtre sous laquelle les chairs se consumaient lentement..... L'usage s'établit donc de mener les morts à la montagne et de les confier à l'action préservatrice des sables. » Cette phrase me semble exprimer la chose d'une manière trop générale et ne pas tenir compte d'un fait bien certain, car outre qu'il est mentionné par Diodore de Sicile, on le pratiquait encore au IVe siècle de notre ère, sinon plus tard. Le fait est que l'immense majorité des Égyptiens enterrait ses morts dans la cour des maisons de famille, comme la chose se pratiquait en Grèce, à Rome, etc. La chose, d'ailleurs, est dite dans un texte copte qui a Schenoudi pour auteur, et qui se trouve à la *Biblioteca Nazionale* de Naples. Le texte de Diodore de Sicile est connu; le fait de l'enterrement à la maison a été cité par moi-même dans cette *Revue*; c'est celui d'un *martyr* dont deux frères achètent le corps et vont le déposer dans leur maison au-dessus d'un bassin rempli d'eau avec des lampes brûlant par devant le corps vénérable, absolument comme dans les rites du culte des ancêtres on devait avoir soin de présenter de l'eau fraîche au moins tous les dix jours, et d'allumer ces lampes dont un prince de Siout à la XIe dynastie prenait soin de régler le nombre. Mais alors à quoi servaient les tombeaux à la montagne? Les tombeaux à la montagne servaient à récompenser les fonctionnaires égyptiens qui avaient rendu des services à la chose publique, c'est-à-dire au Pharaon;

ce tombeau était tout d'abord personnel, l'on n'y enterrait que celui qui l'avait mérité, en dehors de la famille royale; il devint ensuite le caveau de famille que nous connaissons, par suite de l'un de ces progrès remarquables dont je parlais tout à l'heure, et tous les membres d'une même famille purent profiter de la distinction conférée à l'un des leurs. Mais même ainsi, l'on continuait d'enterrer les cadavres dans la cour de la maison. D'ailleurs le tombeau lui-même n'était qu'une maison spéciale attribuée au défunt, maison d'éternité, au lieu de maison de la vie ordinaire; aussi est-ce le nom du tombeau dans la littéture égyptienne, et la forme du tombeau ordinaire représente-t-elle de près la forme de la maison égyptienne, même quand elle avait deux ou trois étages. Si je poursuivais les explications de M. Maspero hors de ce chapitre, je trouveverais sans doute quelques autres questions qui ne m'ont pas semblé aussi claires que je l'eusse désiré; ce que j'ai dit me semble suffisant pour montrer que même après le travail si considérable de M. Maspero, fait avec son admirable science de tout ce qui a trait à l'Égypte, certains points restent encore douteux et le seront encore longtemps.

J'espère qu'on ne se méprendra pas sur les réserves que j'ai cru devoir faire : ces réserves montreront à M. Maspero que j'ai lu son livre avec tout le sérieux que ce livre méritait; si la conviction ne s'est pas faite en mon esprit, c'est sans doute que je n'étais pas assez bien préparé pour recevoir l'enseignement; mais ces doutes et ces hésitations, je les ai vraiment eus et j'ai pensé que, présentant aux lecteurs de cette *Revue* un ouvrage aussi remarquable à tous égards, je leur devais, et je me devais à moi-même de leur donner un compte-rendu motivé, réfléchi, aussi sérieux que je le pouvais faire. C'est ce que j'ai fait.

É. Amélineau.

J.-J. de Groot. — **The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, customs and social institutions connected therewith.** — Leyden, Brill.

M. J.-J. de Groot n'est sans doute pas un inconnu pour les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* : il a su marquer sa place, et une place de choix, parmi les membres de la tribu savante et l'ouvrage que je présente aujourd'hui à ceux qui liront cet article ne fera que lui assurer une place plus éminente encore que celle qu'il occupait déjà. Les deux volumes qu'il avait consacrés aux *Fêtes annuellement célébrées à Emoui* (Amoy) et qui ont été traduits en français pour les *Annales du Musée Guimet*, avaient déjà montré quelles patientes recherches avait dû faire l'auteur pour arriver à donner la description des coutumes du peuple chinois, ou plutôt de la population d'Emoui, dans ces jours consacrés aux réjouissances et aux fêtes religieuses : ces recherches

étaient des études de mœurs plus que des études de philologie, mais pour avoir cette marque distinctive, elles n'en étaient pas plus faciles à faire, bien au contraire. La position officielle que l'auteur occupait, sa grande habitude de la langue chinoise lui aplanirent sans doute bien des difficultés, mais on sait que pour posséder à ce degré les coutumes populaires et intimes des habitants d'Emoui, il n'a dû reculer devant aucun effort, devant aucun des dégoûts qui ont dû se présenter sur son chemin et qui ne l'ont point rebuté parce qu'il voulait se rendre compte de tout.

Dans son nouvel ouvrage, les recherches philologiques ont dû primer les études prises sur les mœurs vivantes, mais celles-ci occupent encore une place considérable dans le travail de l'auteur, et la recherche des textes n'avait pour but que de montrer la continuité des coutumes religieuses en Chine et d'en confirmer l'existence aux temps les plus anciens dont l'histoire chinoise ait conscience, tout en indiquant l'évolution accomplie dans les idées et les coutumes religieuses à travers les siècles. Je dois le dire hautement, c'est comme cela que je comprends la préparation d'un ouvrage de ce genre : les livres peuvent fournir des renseignements utiles, indispensables, mais rien au monde ne saurait valoir l'étude des lieux et des faits, rien ne saurait remplacer la vie chinoise menée en Chine, la pratique journalière des mille et un rites de cette nation chinoise que nous sommes tentés trop souvent d'appeler formaliste sans que rien ne nous y autorise que notre inintelligence de coutumes qui ne sont plus les nôtres et notre peu de goût à nous reporter vers des époques que nous traitons dédaigneusement de fabuleuses. M. de Groot a donc pris, selon moi, la seule manière de mener à bien sa vaste entreprise.

L'ouvrage qu'entreprend M. de Groot évitera un écueil que n'ont pas suffisamment évité ceux qui ont écrit sur la religion ou les coutumes religieuses de l'empire chinois. Les auteurs trop pressés, les voyageurs qui nous ont fait part de leurs impressions sur la religion chinoise, ont pris pêle-mêle leurs renseignements dans les livres ou sur tous les points du territoire chinois, sans réfléchir un instant que les livres devaient rendre compte de ce qui existait à l'époque de l'auteur, ou de ce qu'il savait, et que, sur un territoire qui est vaste au moins comme notre Europe et qui est beaucoup plus peuplé, il devait y avoir une diversité de coutumes effrayante et que ce qui était vrai pour les provinces du nord était quelquefois très opposé à ce qui avait lieu dans les provinces du sud, etc. C'est en effet là une des premières opérations à faire dans un ouvrage qui entreprend de traiter de la religion de l'empire chinois dans son ensemble : il faut bien établir les coutumes générales, s'il y en a, et montrer l'acclimatation de ces coutumes dans les diverses provinces du vaste *empire du Milieu*, sous peine de ne présenter au lecteur qu'une indigeste réunion de coutumes disparates, sans lien entre elles et dont on ne peut donner l'explication scientifique. M. de Groot a nécessairement limité ses recherches à certaines provinces sud de l'empire chinois, il nous en avertit et cet avertissement est

une preuve de sa probité en même temps que de sa méthode scientifique.

Quand il sera complet, l'ouvrage comprendra douze volumes divisés en sept livres dont chacun traitera une partie spéciale du système religieux de la Chine : le premier livre traitera des Rites funéraires et de tout ce qui s'y rattache : le second, de l'Ame et du culte des ancêtres ; le troisième, du Taoïsme ; le quatrième, de la Déification de certaines âmes au delà du cercle de leur famille, c'est-à-dire de ce que nous appelons communément *dieux* et *déesses*, et des diverses fêtes qui leur ont été consacrées ; le cinquième, du Bouddhisme et de son importation, de son développement, de ses succès dans l'empire du Milieu ; le sixième, de la Religion d'État, et le septième, de l'Histoire générale des Églises taoïste et bouddhiste. Le lecteur verra ainsi quelle riche moisson de faits et d'observations est nécessaire pour mener à bonne fin un pareil programme. Je me hâte de dire que, si tout l'ouvrage ressemble aux deux premiers volumes qui ont été publiés, le lecteur ne sera aucunement trompé dans son attente, et que l'ouvrage se présentera comme ce qui aura été publié de mieux, non seulement de plus complet, mais de plus étudié et de plus scientifiquement expliqué sur le *système religieux* de la Chine. En tout cas, son œuvre restera un livre indispensable pour celui qui voudra se rendre compte des idées religieuses du Chinois.

On sera sans doute surpris en lisant mon nom au bas de ce compte-rendu qu'un égyptologue se présente comme le garant de la valeur de travaux d'un sinologue. Je vais avertir ceux qui me liront que je suis complètement étranger aux mystères de l'écriture et de la langue chinoises, que par conséquent je ne puis me porter garant en aucune manière des nombreuses traductions qui se rencontrent dans les deux premiers volumes publiés par M. de Groot ; mais cependant il y a des traits auxquels, pour peu qu'on soit initié à la vraie méthode scientifique, on ne se trompe pas, et ces traits je les ai tous retrouvés dans les volumes que je présente au lecteur. Il y a encore quelque chose de plus et c'est là la raison pour laquelle j'ai tenu à rendre compte de cet ouvrage considérable, c'est que entre les coutumes chinoises telles qu'elles ressortent des études et des traductions de M. de Groot et les coutumes égyptiennes telles que je les connais, il y a une si curieuse ressemblance que l'on serait tenté de croire à leur identité. Or je ne suppose pas que M. de Groot pour arriver à présenter les coutumes chinoises comme semblables à celles de l'Égypte ait sciemment altéré ses traductions et ses descriptions ; je suis certain d'autre part que ce n'est point pour arriver à cette frappante ressemblance des coutumes égyptiennes et des coutumes chinoises que j'ai dirigé mes études et que j'en ai de mon propre gré modifié le résultat : non, j'ai agi du mieux que j'ai pu dans le champ de la science, et je suis persuadé que M. de Groot a fait de même de son côté. Si donc il y a ressemblance entre les résultats qu'il a trouvés et ceux qui sont sortis de mes propres études et de celles des autres savants dans la science égyptologique, c'est que la ressemblance existe réellement et ce n'est pas nous qui l'y avons mise. D'ailleurs il

n'y a pas très longtemps, seulement deux ans, que mon attention a été attirée de ce côté, et cette ressemblance existait depuis les premiers âges de l'homme. En outre, ce n'est pas la première fois qu'on observe une ressemblance entre les civilisations de l'Égypte et de la Chine : le bruit des controverses d'antan n'est pas si complètement éteint qu'il n'en ait subsisté quelque chose : c'est sur un autre terrain ce qu'on avait déjà affirmé.

Il y aurait un moyen bien simple de faire ressortir ces ressemblances, ce serait d'indiquer les points sur lesquels elles portent· si je le faisais, et quelques détails seraient nécessaires pour prouver mon sentiment, il me faudrait excéder de beaucoup les limites d'un article de compte-rendu ; je préfère donc réserver pour un autre travail ce tableau de parité, d'autant mieux qu'une occasion de le faire s'offrira bientôt à moi. Je ferai seulement remarquer ici que les ressemblances que j'annonce porteront toutes sur les usages funéraires et sur tout ce qui touche à ces coutumes; sans doute je trouverai dans les autres volumes de M. de Groot de nombreux points de rapprochement, je les ferai alors connaître au fur et à mesure qu'ils se présenteront et je ferai observer que, sous toutes les latitudes, l'esprit humain se développe d'après des lois immuables, et dans un cercle d'idées très restreint, et cela grâce aux travaux d'un homme qui a beaucoup vu, beaucoup appris et beaucoup travaillé.

É. Amélineau.

Franz Cumont. — **Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, publiés avec une introduction critique.** — Fasc. I et II (10 fr. et 12 fr. 50), ill. — Bruxelles, Lamertin, 1894 et 1895.

A. J. Rotteveel. — **De Romeinsche Mysteriën van Mithras.** — (La Haye, 88 p. in-8, tirage à part, sans nom d'éditeur).

Nous savions que depuis plusieurs années M. Franz Cumont, professeur à l'Université de Gand, préparait un grand ouvrage sur le mithriacisme et, comme tous ceux qui reconnaissent l'importance historique de Mithra, nous attendions, avec une certaine impatience et avec confiance tout à la fois, le résultat de ses laborieuses recherches. Déjà il nous avait, en effet, prouvé par des articles consacrés à quelques détails spéciaux sa parfaite compétence en la matière et, par son « Catalogue sommaire des monuments figurés relatifs au culte de Mithra » (*Revue archéologique*, 1892 et 1893), il nous avait ouvert de belles perspectives sur les proportions de l'œuvre prochaine.

Nous avons aujourd'hui les deux premiers fascicules de sa publication, la moitié, puisque l'ouvrage complet en aura quatre. Disons tout de suite qu'elle répond à l'attente et justifie jusqu'à présent les espérances les plus exigeantes. M. Franz Cumont a eu la bonne fortune de trouver un éditeur qui n'a pas ménagé les frais de l'exécution matérielle. L'impression est d'une clarté par-

faite et, pour autant qu'il nous a été possible d'en juger à une simple lecture, d'une grande correction. L'illustration, très abondante — l'ouvrage complet ne comptera pas moins de 300 figures, non compris les planches hors texte — a été exécutée d'après les meilleurs procédés mécaniques; les planches sont bien venues. Toute cette partie matérielle, si importante dans un recueil de textes et de monuments, doit être louée sans réserve et pourrait servir de modèle aux publications analogues, d'autant que le prix des fascicules est fort modéré.

M. Cumont, comme tous les historiens du mithriacisme, a reconnu que le principal obstacle à l'étude de cette partie si curieuse de l'histoire religieuse, est la dispersion des textes et des monuments qui la concernent, à travers de nombreuses publications pour la plupart très peu connues. Le seul effort considérable qui ait été fait pour grouper les monuments mithriaques est celui de Lajard [1]. Encore l'auteur ne put-il pas achever son œuvre lui-même. Il mourut en 1858, alors que la publication de ses *Recherches* en était arrivée au treizième fascicule et ce ne fut qu'en 1867 que parut le grand *Atlas* des monuments qu'il avait réunis et qui constitue certainement la partie la plus utile de son travail. Mais Lajard, dominé comme de juste par ses théories personnelles sur la religion mithriaque, avait englobé dans son œuvre bien des choses qui ne touchaient qu'indirectement au sujet; il en avait négligé d'autres peut-être plus importantes. Enfin depuis trente ans il a été découvert un grand nombre d'inscriptions et de monuments d'une réelle valeur. Le besoin d'un recueil de textes et de monuments figurés relatifs au mithriacisme se faisait donc vivement sentir.

L'étude d'aucune autre religion de l'antiquité n'exige plus que le mithriacisme une collection préalable de ce genre. Il est à la fois très insuffisamment connu et très dispersé. On rencontre Mithra partout et on ne le saisit nulle part. Il est dans le panthéon védique et dans l'Avesta, en Perse et sur les bords du Rhin ou du Danube; il est à la fois un des plus anciens et le plus jeune des dieux du paganisme antique; il s'est engagé en toute sorte de compromissions, avec Bacchus, avec Sabazios, avec Apollon et avec Hélios; il a été manipulé par toute espèce de théologiens, depuis ceux qui se réclamaient de Zoroastre jusqu'à ceux qui s'inspiraient des spéculations néo-pythagoriciennes de la décadence romaine. Les auteurs qui parlent de lui dans la société antique le connaissent en général assez mal et ne nous renseignent que médiocrement. Enfin il a eu l'honneur ou le malheur — comme on voudra — d'être en quelque sorte le dernier porte-drapeau du syncrétisme païen dans sa lutte contre le christianisme triomphant, en sorte qu'aucun autre dieu n'a été combattu avec autant d'opiniâtreté que lui par l'Église et aucun culte plus systématiquement étouffé que le sien. Comment se reconnaître au milieu des *membra disjecta*

1) Il y a un plus grand nombre de recueils de textes d'auteurs anciens relatifs à Mithrà. Il convient de citer ici tout particulièrement : *T. Fabri, De Mithrae apud Romanos cultu*, Elberfeld, 1883.

d'une histoire tant de fois séculaire, à moins d'avoir sous les yeux l'ensemble des témoignages disponibles, de manière à reconnaître quelle valeur il faut accorder à chacun d'eux?

Dans le premier fascicule (184 p. gr. in-4) M. Cumont a groupé les textes littéraires et épigraphiques qui concernent les mystères de Mithra. Le second comprend la description et la reproduction des monuments d'Orient, de Rome et d'Italie ; le troisième sera consacré aux sculptures retrouvées dans les provinces occidentales de l'empire romain. Le quatrième enfin contiendra, outre des tables détaillées, une introduction critique où l'auteur exposera sa conception du mithriacisme et la signification des scènes mystérieuses figurées sur les monuments. Les deux derniers fascicules paraîtront prochainement.

On aurait mauvaise grâce à chicaner l'auteur sur cette disposition fâcheuse qui renvoie l'Introduction à la fin. Il y aurait là une querelle de mots plutôt que de fond. Nous lui demanderions seulement de changer ce titre d'« introduction » pour désigner la partie de son travail qui en bon français devrait s'appeler « conclusion ». On écrit ordinairement sa Préface après avoir fini son livre, mais on a toujours tort de l'imprimer à la fin du livre. La discussion des hèses de M. Cumont ne saurait guère non plus être fructueuse qu'après la publication de la dernière partie.

Nous nous bornerons, en ce qui concerne les deux premiers fascicules, à quelques rapides observations. M. Cumont, dans le premier, a suivi l'ordre que voici : 1° textes orientaux ; 2° textes grecs et latins d'auteurs connus ; 3° textes anonymes ; 4° textes douteux, c'est-à-dire dont la relation avec Mithra est douteuse ; 5° noms théophores dans la composition desquels entre le nom de Mithra ; 6° les textes épigraphiques (inscriptions orientales, inscriptions grecques et latines groupées par province ; inscriptions douteuses ; inscriptions fausses). Une concordance, très précieuse, des numéros du *Corpus* avec ceux du recueil clôt le fascicule.

L'ordre dans lequel M. Cumont a disposé les inscriptions nous paraît judicieux. Dans les pays helléniques ou hellénisés il n'a donné que celles où Mithra est expressément mentionné. Il a eu raison de ne pas encombrer son recueil de toutes les inscriptions aux dieux solaires sémitiques absolument étrangers au mithriacisme. Ce n'est pas, en effet, une des moindres curiosités de l'histoire de Mithra que la répugnance éprouvée à son égard par les Grecs, alors qu'ils accueillent si libéralement les Baals. Ce hiatus, chronologique et topographique, dans la transmission du mithriacisme d'Orient en Occident ne manquera pas d'être relevé par l'auteur, puisqu'il l'a si bien noté dans le recueil d'inscriptions.

Par contre, pour les inscriptions provenant des provinces de langue latine, il ne s'est pas borné à donner celles qui contiennent le nom de Mithra ou qui sont accompagnées de quelque symbole nettement mithriaque. Il a joint, mais à part, dans une seconde catégorie, les textes relatifs à *Sol invictus* ou à *Sol* tout court, parce qu'il y en a certainement dans le nombre qui doivent être rete-

nus et d'autres qui ont une attribution différente. « L'opinion, dit-il, qui considère toutes les dédicaces *Soli invicto* comme mithriaques est aussi injustifiable, qu'il serait absurde de vouloir les rejeter en bloc » (p. 89).

D'accord avec l'auteur sur la disposition des textes épigraphiques, nous apprécions moins celle des textes des auteurs anciens grecs et latins. M. Cumont les a rangés par ordre alphabétique. L'ordre chronologique eût été de beaucoup préférable. L'une des principales causes, en effet, du désordre qui règne trop souvent dans les études mithriaques, c'est la combinaison à laquelle on se livre de témoignages appartenant à des époques très différentes, à peu près comme si l'on reconstituait l'histoire de notre XVIe siècle indistinctement avec des documents appartenant au XVIe, au XVIIe et au XIXe siècle. La disposition alphabétique adoptée par M. Cumont n'entraîne pas nécessairement une pareille erreur de méthode; il a soin de noter, à côté du nom de chaque auteur, l'âge auquel il appartient. Mais il eût mieux valu couper court tout de suite à ces fâcheux procédés et permettre au lecteur de suivre la filière historique des témoignages écrits que d'adopter un ordre qui vous fait passer brusquement de Ctésias, au commencement du IVe siècle avant Jésus-Christ, à Quinte Curce, contemporain de l'empereur Claude, et à Damascius, du VIe siècle après notre ère. L'index promis aurait aisément permis de retrouver l'auteur désiré.

Ce que nous regrettons encore plus, c'est que l'auteur ait renoncé à mettre en tête de son recueil les passages de l'Avesta et les autres textes orientaux relatifs à Mithra. Sous la rubrique : « Textes orientaux », il ne nous a donné que la traduction de quelques passages arméniens. M. Cumont semble avoir éprouvé un scrupule honorable à publier une grande quantité de textes dont il n'aurait pas pu contrôler la traduction. Peut-être la collaboration d'un ou de plusieurs orientalistes eût-elle été possible? Mais, même en se bornant à donner les meilleures traductions, avec les variantes des divers traducteurs pour les passages les plus importants, M. Cumont nous eût enfin livré ce *Corpus mithriacum* dont nous avons besoin. La crainte de travailler de seconde main ne doit pas nous amener à supprimer les travaux d'ensemble qui sont indispensables à l'étude d'un grand nombre de questions historiques du monde antique. Mieux vaut reproduire une traduction faite par un homme autorisé que de faire pour son propre compte la traduction de textes rédigés en une langue que l'on connaît mal, comme c'est le cas de beaucoup de philologues polyglottes.

Il est vrai que les mystères de Mithra, à l'élucidation desquels l'ouvrage de M. Cumont est spécialement destiné, sont chose fort distincte de l'ancienne religion mazdéenne, en ce sens que le dieu et son culte se sont chargés en route de toute sorte d'éléments étrangers. Mais ils n'en dérivent pas moins en dernière analyse du mazdéisme primitif; M. Cumont promet même de nous en convaincre dans son Introduction et nous croyons qu'il est dans la vraie voie. Pourquoi donc, après avoir entrepris de nous donner toutes les pièces du procès, ne pas nous fournir les documents fondamentaux, ne fût-ce qu'en ana-

lyse ou même simplement par des renvois aux passages d'une bonne traduction? Nous avouons ne pas comprendre comment on peut faire l'histoire du mithriacisme sans avoir sous les yeux le *Mihir Yasht*.

Une dernière observation encore au sujet des tauroboles. M. Cumont a passé sous silence toutes les inscriptions tauroboliques; il n'admet pas l'adoption du taurobole dans les mystères de Mithra. Il pense que M. Lebègue a démontré l'inauthenticité de l'inscription n° 736 du tome VI du *Corpus*. Peut-être a-t-il raison. Nous n'écririons plus aujourd'hui ce que nous avons dit ici-même (t. XII, p. 158), sur le bain de sang dans le culte de Mithra au IIIe siècle; ce n'en était pas une des pratiques les plus saisissantes, puisque le taurobole appartient au culte de la Grande Mère et de Sabazius. Mais est-il aussi évident que semble le prétendre M. Cumont qu'il n'y ait jamais eu de tauroboles chez les mithriastes, qu'il n'y ait aucun rapport entre le sacrifice du taureau par Mithra et la régénération taurobolique? La question mérite d'être serrée de plus près. L'auteur la traitera sans doute dans son introduction. En attendant nous n'eussions pas été fâché de savoir, sans avoir à recourir à la *Revue archéologique*, pourquoi l'inscription qui atteste des tauroboles mithriaques est inauthentique. Ce point était assez important pour ne pas être tranché en une note de deux lignes.

Les *desiderata* que nous venons d'indiquer n'infirment pas l'appréciation très favorable exprimée plus haut. Peut-être un fascicule supplémentaire pourrait-il nous donner satisfaction en ce qui concerne les textes orientaux? Nous recommandons vivement la publication de M. Cumont à tous les historiens des religions et, d'une façon générale, à tous les archéologues et historiens qui s'occupent du monde antique.

*
* *

Avant de quitter les études mithriaques nous devons mentionner une très intéressante dissertation publiée en hollandais par M. Rotteveel: *De Romeinsche Mysteriën van Mithras, ook in betrekking tot andere eerediensten en als mededinger van het Kristendom*. L'auteur a une instruction hiérographique générale fort étendue et dispose d'une abondance de renseignements sur les milieux si variés et les sociétés si diverses où le mithriacisme s'est répandu. Son travail est divisé en cinq parties : 1° Une introduction; 2° Le dieu Mithras (M. R., en effet, écrit *Mithras*, et non Mithra comme nous avons pris l'habitude d'écrire en français); 3° Doctrines et pratiques mithriaques; 4° Histoire; 5° Considérations sur les rapports du mithriacisme avec d'autres religions, notamment avec le christianisme. Cette division n'est pas heureuse, en ce sens que la seconde et la quatrième partie font double emploi. Il en résulte une certaine confusion dans l'exposé d'un sujet déjà très compliqué par lui-même. La notion du dieu Mithra ne peut se dégager que de l'histoire du mithriacisme. M. Rotteveel tout

le premier reconnaît combien elle est complexe et combien elle s'est modifiée au cours des siècles. Voici, en effet, ce qu'il écrit à la page 52 :

« Quoique le mithriacisme, tel qu'il se trouvait chez les Romains, soit ordinairement représenté comme d'origine perse et que l'on parle en conséquence généralement « du Mithras des Perses », il est certain que l'origine du culte mithriaque dont nous nous occupons, ne doit pas être cherchée uniquement chez ces derniers. Nous lisons dans Bérose que les Perses avaient emprunté le culte de Mithras aux Assyriens ou aux Babyloniens. Nonnus lui assigne comme patrie spécialement la Bactriane et Lucien appelle Mithras un Mède. Ces données divergentes peuvent néanmoins se concilier, si nous reconnaissons que le culte romain de Mithras n'est pas celui du Zend Avesta, mais celui de Darius, lequel s'était assimilé des éléments originaires des peuples ou des pays susnommés et différait notablement du culte des anciens Perses » (p. 52).

M. Rotteveel nous paraît être dans le vrai. Autant le Mithra de l'époque syncrétiste romaine dérive du Mithra mazdéiste primitif, autant il est certain qu'il s'est modifié au contact de beaucoup d'autres divinités asiatiques avant de prendre son essor vers l'Occident, reprenant peut-être dans ces compromissions avec des divinités populaires syriennes ou phrygiennes une partie de son caractère naturiste primitif que la clarification opérée par les anciens théologiens du mazdéisme lui avait fait perdre. C'est justement pour cela — nous l'avons déjà dit — qu'il ne faut pas repousser d'emblée hors du culte mithriaque romain les pratiques telles que le taurobole et le criobole dont l'origine est, sans doute, plus phrygienne que proprement mithriaque, mais auxquelles on ne saurait refuser une étroite parenté avec les rites spécifiquement mithriaques.

Mais justement à cause de cette complexité du sujet, il est fâcheux de vouloir dégager la personnalité du dieu Mithra avant de faire l'histoire du mithriacisme. On en arrive ainsi à faire ce qu'a fait M. Rotteveel, c'est-à-dire à rapprocher, dans la détermination des divers caractères du dieu, des témoignages de toutes les époques, de manière que le lecteur n'y reconnaît plus rien. La seule méthode qui puisse projeter quelque clarté sur un pareil sujet, c'est la méthode strictement historique : après avoir réuni les documents, comme le fait actuellement M. Cumont, il faut dégager les renseignements qu'ils nous apportent sur Mithra et son culte pour l'époque et la région auxquelles chaque groupe de documents appartient. Il faut qu'on puisse dire : Voici ce que nous savons sur le Mithra védique, sur le Mithra mazdéen, sur le Mithra asiatique, sur le Mithra romain. Alors seulement on pourra espérer relier les diverses étapes de sa carrière divine, sans fausser ou dénaturer les témoignages positifs, et retracer cette histoire, infiniment curieuse, des grandeurs et des décadences de Mithra qu'il est possible d'entrevoir dès à présent.

La publication prochaine de l'Introduction de M. Cumont nous procurera la meilleure occasion de reprendre bientôt ce sujet.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis, par M. *P. Foucart* (Paris. Klincksieck. — Extrait des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXV, 2e partie). — M. Foucart, à qui l'histoire religieuse de la Grèce antique doit déjà une si grande reconnaissance pour son beau livre sur les *Associations religieuses chez les Grecs* et pour de nombreux travaux épigraphiques, vient de rendre un nouveau service à nos études en publiant dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* une étude magistrale sur l'un des sujets encore les plus obscurs de l'ancienne religion grecque, les mystères d'Éleusis. L'un de nos collaborateurs consacrera bientôt un article spécial à ce beau mémoire. Nous ne voulons ici que le signaler à l'attention de nos lecteurs et en présenter un rapide résumé.

M. Foucart estime que l'on n'a pas encore compris les mystères d'Éleusis parce que l'on n'a pas appliqué à leur étude la seule méthode qui puisse les éclaircir. « Il faut, avant tout, dit-il, rechercher l'origine des mystères ; si l'on parvient à savoir d'où ils sont venus, la connaissance de la religion qui leur a donné naissance aidera certainement à comprendre quelle en a été la tendance et l'esprit général. » Or, cette origine, il faut la chercher, comme le faisaient les Grecs eux-mêmes, en Égypte ; ils assimilaient Déméter et Dionysos à Isis et à Osiris et ils attribuaient à des colons égyptiens l'introduction de leur culte. La critique moderne a fait fausse route en repoussant, comme dénuées de toute valeur, les légendes grecques dans lesquelles s'est conservé le souvenir des influences civilisatrices phéniciennes et égyptiennes. Des découvertes récentes permettent d'affirmer que l'Égypte fut en rapports directs avec les Grecs, au moins depuis le XVIe siècle avant notre ère. L'hypothèse de l'origine égyptienne de certaines divinités et de certains cultes en honneur chez les Grecs est donc *a priori* vraisemblable. L'étude du culte de la Déméter éleusinienne, d'une part, dans les auteurs et dans les inscriptions, celle de l'Isis égyptienne, d'autre part, la confirment entièrement. Il convient seulement de se rappeler que les Grecs n'ont pas été ici plus qu'ailleurs des copistes serviles, mais qu'ils ont modifié et adapté à leur génie propre ce qu'ils ont reçu des autres.

Déméter comme Isis est à la fois la déesse qui préside à l'agriculture et l'introductrice d'une vie civilisée, mieux réglée par les lois. L'une et l'autre déesse garantissent à leurs fidèles le bonheur de la vie future. Il est vrai que l'on n'a pas encore rencontré sur les monuments égyptiens des expressions correspon-

dantes à celles de « mystères » ou d'« initiés ». Mais il y avait des représentations sacrées dans la religion d'Isis qui correspondent d'une manière frappante à ce que les Grecs appelaient des mystères.

On peut objecter que l'on ne trouve pas dans le culte d'Éleusis le pendant d'Osiris. M. Foucart s'efforce de montrer que le personnage divin masculin existait dans une forme plus ancienne de la religion éleusinienne, où figure un couple divin qui préside à la fois à l'agriculture et aux enfers. Enfin et surtout l'assurance joyeuse des initiés en la vie future, ce caractère essentiel des mystères éleusiniens, ne peut s'expliquer que par la communication de formules ou de recettes sacrées par lesquelles ils étaient mis en état d'éviter les dangers et de se procurer tous les biens de la vie future. Or, qui donc mieux que les prêtres égyptiens d'Osiris et d'Isis pouvaient avoir inspiré l'idée même de ces formules et tout ce mécanisme pour s'assurer un sort heureux dans l'autre monde auprès des dieux? N'était-ce pas là le fruit le plus précieux de leur théologie?

M. Foucart a cherché à reconstituer, sinon en détail, au moins dans ses grandes lignes, le drame de l'initiation ; mais il n'a pas poussé sur ce point la recherche des analogies avec la religion isiaque égyptienne. Par contre il a cherché une confirmation de son hypothèse relative à la nature des révélations communiquées par le hiérophante, dans les vestiges d'un enseignement de même nature chez les Orphiques. Il existait, dit-il, chez les Grecs un rituel contenant des instructions analogues à celles du Livre des Morts et aux révélations d'Éleusis. En dehors même des poèmes orphiques dont les dates sont si difficiles à déterminer, il y en a la preuve sur des lamelles d'or recouvertes d'inscriptions, qui ont été trouvées dans des tombeaux de la Grande Grèce, de l'île de Crète, etc. Déjà les anciens avaient constaté une grande ressemblance entre la doctrine des Orphiques et celle d'Éleusis. « Toutes deux, dit M. Foucart (p. 72), avaient le même but : « assurer à leurs adeptes l'arrivée au séjour des bienheureux. Nous venons de voir que les Orphiques croyaient y parvenir en enfermant dans le tombeau la copie ou les extraits d'un rituel funéraire, inspiré par le Livre des Morts égyptien. N'est-il pas légitime de supposer que les fondateurs des mystères puisèrent à la même source et que les ἀπόῤῥητα, dont l'existence est certaine, mais dont la nature nous est inconnue, n'étaient pas autre chose que les instructions qui guidaient le mort dans l'autre monde et les formules qui l'armaient contre les périls ? » Seulement à Éleusis on mettait la leçon en action au lieu de la décrire dans un livre confié aux initiés.

Le mémoire de M. Foucart se termine par un aperçu historique des transformations que subit la religion éleusinienne. C'est ici, dans ces quelques pages où l'histoire est comme condensée, que l'on sent le plus vivement combien il y a encore d'hypothèse dans le système proposé. Une première action égyptienne introduit en Attique la religion de Déméter. Cette première religion éleusinienne subit de notables transformations avant le XIe siècle, époque à laquelle

les légendes relatives à l'enlèvement de Coré et le dédoublement de la déesse auraient déjà existé. Ce ne sont encore que des divinités agraires; les mystères des Haloa et des Thesmophoria ne semblent avoir aucun rapport avec la vie future; les hommes sont exclus. Mais ce ne fut qu'après le XIe siècle que cette religion prit le caractère particulier qui la distingua de toutes les autres. Au-dessus de l'ancien culte apparaissent de nouveaux mystères ouverts aux deux sexes; le dieu masculin est de plus en plus relégué au second plan; il est divisé en plusieurs dieux; de nouveaux personnages s'implantent dans la légende et surtout les doctrines relatives à la vie future s'introduisent dans l'initiation. M. Foucart veut voir dans cette transformation un nouvel effet de l'influence égyptienne et non une rénovation opérée par les doctrines orphiques. « La doctrine des mystères sur la vie future, ainsi conclut-il, n'est donc pas sortie par un développement naturel et progressif du culte grec d'Éleusis; elle fut empruntée à l'Égypte et ajoutée à la partie déjà acceptée et populaire de la religion d'Isis-Déméter. »

Cette trop longue analyse ne peut donner qu'un pâle reflet de la richesse du mémoire de M. Foucart. Hellénistes et égyptologues ne manqueront pas de suivre ses lumineuses indications. La thèse est puissante. La démonstration en paraîtra-t-elle suffisante à tous? c'est ce que la discussion apprendra. Sans entrer dans l'examen des détails, on peut observer que l'explication des ἀπόῤῥητα par des formules analogues à celles du Livre des Morts et l'idée de la transformation de la religion éleusinienne, de religion naturiste en religion de vie future, à une époque déjà historique, en vertu d'une seconde effluve d'influence égyptienne, sont de pures hypothèses, qui se commandent réciproquement, mais qui ne s'appuient ni l'une ni l'autre sur un fait historiquement établi ou sur un texte. Aussi l'origine égyptienne de la Déméter primitive pourrait-elle être maintenue, sans qu'il en résultât nécessairement que les garanties fournies aux initiés par le hiérophante fussent des formules d'origine égyptienne. Il y a eu ailleurs encore des cultes telluriques dans lesquels l'idée de la vie succédant à la mort s'est greffée sur les représentations du drame naturel qui reproduisait l'alternance de la vie et de la mort dans le monde végétal.

*
* *

René Basset. — Les Apocryphes éthiopiens traduits en français, nos 4 et 5. — Nous avons plaisir à signaler au fur et à mesure de leur apparition les traductions d'apocryphes éthiopiens que M. R. Basset publie à la librairie de l'Art indépendant (11, rue de la Chaussée-d'Antin). En eux-mêmes ces textes n'offrent qu'un intérêt généralement d'ordre secondaire; mais M. Basset les fait précéder d'introductions si intéressantes, à tel point pénétrées d'une érudition de bon aloi, que les textes eux-mêmes acquièrent une valeur toute nouvelle. La sauce est ici infiniment plus savoureuse que le poisson.

Le quatrième fascicule est consacré aux *Légendes de saint Tertâg et de saint*

Sousnyos. Saint Tërtâg n'est autre que Tiridate le Grand sous qui l'Arménie fut convertie au christianisme, et sa légende, telle qu'elle est rédigée en ghëëz, est la fusion de trois récits différents soudés plus ou moins habilement les uns aux autres. M. Basset a réussi à les dégager et nous montre comment les éléments légendaires se sont greffés peu à peu sur le fond historique primitif. Quant à la légende de saint Sousnyos, M. Basset la rattache à ce Sisinnios qui succéda à Manès comme chef de la secte fondée par celui-ci et dont la puissance miraculeuse aurait été reportée par les orthodoxes sur un homonyme, un certain Sisinnios qui passait pour avoir été martyr sous Dioclétien à Nicomédie. Le thème de cette légende se retrouve dans les littératures arabe, éthiopienne, slave et roumaine. Dans la version éthiopienne elle se compose de deux parties : l'aventure de sa sœur Ouërzëlyâ, la meurtrière d'enfants, et une prière magique qui assure la protection du saint dans toute espèce de maladies. Or, cette sœur de Sousnyos, M. Basset nous apprend à y reconnaître la Lamia des anciens. Toute cette dissertation constitue une des plus jolies études que le moderne folklore ait produites sur les transformations des contes populaires.

Le cinquième fascicule contient les deux morceaux connus sous le nom de *Prière de la Vierge à Bartos* et *Prière de la Vierge au Golgotha*, traduits ici pour la première fois d'après des textes inédits. La donnée principale du premier de ces textes est la suivante : l'apôtre Mathias est sur le point de périr à Bartos ; la Vierge le délivre par une prière qui fait fondre le fer en eau et le miracle convertit les habitants. Or Mathias doit s'être substitué au Matthieu des *Actes apocryphes de Matthieu et d'André* et la scène doit être reportée chez les Parthes.

La Prière du Golgotha est aussi un produit de magie plus ou moins gnostique. Elle contient une série de formules contre toutes sortes de maux, formules dont l'efficacité est garantie par Jésus-Christ.

Il faut remercier M. Basset d'avoir le courage de s'attaquer à cette littérature d'apocryphes orientaux encore si peu connus. Les enquêtes qu'elle exige sont des plus laborieuses et le résultat immédiat ne paraît pas toujours correspondre à la somme de recherches qu'il faut y consacrer. Et cependant l'histoire de la littérature aussi bien que celle de l'Église chrétienne tireront un jour grand parti de ces travaux, quand ils seront plus nombreux et que l'on pourra, grâce à eux, pénétrer un peu plus avant dans la religion populaire, si différente de celle que les théologiens et les écrivains connus de l'Église nous ont rendue accessible.

*
* *

Nécrologie. — La *Revue de l'Histoire des Religions* a perdu récemment deux de ses amis et collaborateurs. M. *Théophile Roller*, qui insérait dans une de nos dernières livraisons un article sur J.-B. de Rossi, n'a pas tardé à rejoindre celui dont il avait été l'un des disciples à la fois les plus capables et les plus indépendants. Une santé longtemps chancelante l'avait obligé pendant de

longues années à passer les hivers en Italie. C'est là qu'il prit un goût de plus en plus vif pour l'archéologie chrétienne et qu'il réunit les matériaux de ses deux beaux volumes in-folio sur les *Catacombes de Rome*. L'inspiration un peu trop étroitement protestante du texte et la trop grande intervention de considérations polémiques sur un terrain où il aurait fallu se renfermer dans la stricte impartialité de l'historien, ont fait quelque tort au succès de cet ouvrage auprès du public français. On n'a pas apprécié partout à leur juste valeur ses reproductions remarquables des antiquités sépulcrales des catacombes, ni les saines restrictions critiques apportées aux conclusions parfois téméraires de M. de Rossi, qui cache trop souvent sous son ingénieuse érudition la fragilité de ses échafaudages historiques. Assurément, sans M. de Rossi M. Roller n'aurait pas pu écrire son grand ouvrage, mais à côté et au-dessous du maître de l'archéologie chrétienne primitive, M. Roller a droit à une des premières places dans la reconnaissance des historiens de l'Église et cela même suffit à honorer sa mémoire.

La mort subite et prématurée de notre ami M. *Louis Horst*, à Strasbourg, été pour tous ceux qui le connaissaient un véritable deuil. Nos lecteurs savent par les études qu'il a publiées ici même sur le *Deutéronome* tout ce que la critique de l'Ancien Testament pouvait attendre de ce jeune savant, l'un da derniers élèves d'Édouard Reuss. Nourri des enseignements de l'école critique moderne, il entendait ne pas souscrire à ses conclusions comme à des dogmes et avait déjà donné des preuves de son indépendance scientifique. D'une nature très droite et très loyale, animé d'un sentiment religieux aussi large et libéral que sérieux, très attaché à la France, M. Louis Horst promettait d'être un de nos meilleurs historiens et critiques dans l'ordre des études bibliques. Il est parti avant d'avoir pu donner toute sa mesure.

J. R.

ALLEMAGNE

La plus importante publication d'histoire religieuse qui ait paru en Allemagne depuis l'été dernier est certainement la *Israelitische und Jüdische Geschichte* de *J. Wellhausen* (Berlin. Reimer; in-8 de VI et 342 p.; 7 m.). Voici plus de quinze ans qu'elle se faisait attendre et, pour beaucoup, elle n'est pas encore arrivée. Quoique l'éditeur n'ait pas été généreux envers la presse périodique, l'édition a été épuisée presque aussitôt que mise en vente. Quand un de nos collaborateurs a voulu se procurer l'ouvrage, tout était déjà vendu. Il semble que l'on eût pu prévoir ce succès de librairie et que, par politesse pour des lecteurs que l'on a fait languir pendant si longtemps, on aurait pu leur distribuer une pitance un peu plus abondante.

Le présent volume répond-il entièrement aux espérances des admirateurs de M. Wellhausen? Quelques-uns l'ont nié. En réalité il ne nous donne que peu de choses nouvelle sur la période antérieure à l'exil, et, pour ce qui concerne la

période postérieure à l'exil on est en droit de faire de sérieuses réserves sur certaines assertions de l'auteur. Le premier tiers reproduit à peu près l'admirable « Abriss der Geschichte Israels und Judas » qui parut tout d'abord dans l'*Encyclopædia Britannica* (art. *Israel*) et qui fonda dès 1881 la réputation de l'auteur. Or, ce que l'on attendait, c'était justement le développement de ce résumé, avec discussion des pièces du procès, la mise en œuvre, dans l'unité d'un travail d'ensemble, des matériaux si bien préparés dans les *Skizzen und Vorarbeiten*.

La partie véritablement nouvelle de l'histoire racontée par M. Wellhausen, c'est sa « Jüdische Geschichte », à partir du xie chapitre. Il y a là un essai remarquable pour réhabiliter en quelque sorte les institutions sacerdotales triomphantes. Alors que l'on y voit trop souvent le tombeau de l'esprit prophétique, M. Wellhausen estime au contraire qu'elles furent les gardiennes indispensables à la conservation du précieux trésor (p. 158 et 163 sqq.). Alors que la piété juive passe, le plus souvent, pour s'être desséchée dans le formalisme sacerdotal ou rabbinique, il montre, au contraire, à quel point elle a conservé un caractère essentiellement moral. Il faut lire toute cette partie post-exilienne. Elle soulève de nombreuses objections, mais elle est fortement construite et éminemment instructive.

M. Wellhausen pense que la loi lue publiquement par Esdras ne renfermait pas seulement le Code sacerdotal, mais le Pentateuque tout entier : « Le livre deutéronomique de l'Alliance, écrit-il p. 136, avait déjà été fondu pendant l'exil dans l'histoire jéhovistique et le code sacerdotal y fut maintenant rajouté. » Mais c'est lui qui caractérise l'esprit de la restauration sous Esdras. Car il n'est pas un modèle idéal de ce que la théocratie doit être ; « il la décrit telle qu'elle est » (p. 138). Cette assertion, étrangement absolue, est mitigée — et aussi quelque peu énervée — par la note où l'auteur reconnaît que, dans ce code tout réel, les éléments politiques sont imaginaires. Le document n'avait donc pas exclusivement le caractère positif que M. Wellhausen lui attribue. Mais si beaucoup hésiteront à admettre que le code d'Esdras soit déjà le Pentateuque achevé (cfr. cependant p. 156), tous liront la remarquable caractéristique du code sacerdotal par opposition au Deutéronome. Il y a là des pages bien intéressantes.

Non moins suggestives sont les considérations du xve chapitre. Avec une psychologie très juste, M. Wellhausen montre comment la prépondérance de l'élément eschatologique dans la piété juive postérieure à l'exil se rattache directement aux conditions mêmes dans lesquelles se fit la Restauration, comment les espérances d'Israël changèrent de cadre par suite des circonstances, comment la piété devint individualiste au sein même de cette théocratie qui semble être l'expression suprême du collectivisme religieux. S'il fallait choisir entre tous les chapitres du livre celui qui nous paraît avoir la valeur la plus haute et la plus nouvelle, c'est à ce quinzième chapitre que nous donnerions la préférence. L'esprit clair, le coup d'œil qui sait reconnaître et dégager les

grandes lignes des données obscures et incomplètes, ce que nous appellerions volontiers le « diagnostique » indispensable à l'historien de l'antiquité comme au médecin, se font valoir ici d'une manière tout à fait supérieure.

La dernière partie est consacrée à une époque pour laquelle nous possédons déjà de très bons guides. Renan pour la période hasmonéenne, Schürer pour l'histoire du peuple juif à l'époque où paraît le christianisme ne sont pas éclipsés par M. Wellhausen. Le grand mérite de ce dernier est de nous avoir donné en un seul volume une Histoire d'Israël et du Judaïsme qui, depuis le commencement jusqu'à la fin, repose sur de fortes substructions critiques et d'avoir su être sobre où les documents ne permettent pas de reconstituer en détails les événements ni les doctrines.

*
* *

La série de conférences publiée par M. *Cornill*, *Der israelitsche Prophetismus* (Strasbourg, Trübner; 1 m.) est un ouvrage d'un tout autre genre que celui de M. Wellhausen. Ce petit livre de 184 p. in-8° est une œuvre de vulgarisation, mais émanant d'un maître qui a lui-même cultivé avec talent le domaine dont il fait les honneurs. Il est destiné à ceux qui n'ont pas fait d'études techniques individuelles sur les livres des prophètes, mais qui ont une culture historique générale. Il n'y a pas le talent littéraire qui distingue à un si haut degré le beau livre de James Darmesteter sur les « Prophètes d'Israël », mais on y trouve, par contre, l'exposition historique du développement du prophétisme. Il y a lieu d'en recommander la lecture à tous ceux qui voudraient se faire une idée générale des destinées et de la valeur du Prophétisme en Israël, telles qu'elles se dégagent des travaux de la critique moderne.

Le récent ouvrage de M. *Wildebœr* rendra le même service à celui qui voudrait se familiariser avec l'ensemble de l'histoire littéraire d'Israël. M. Wildebœr est un théologien hollandais, professeur à l'Université de Groningue. Il est déjà connu par une bonne histoire des Origines du Canon de l'Ancien Testament, publiée en hollandais dès 1889 et dont une traduction allemande a été donnée en 1891. Tout récemment il en a paru aussi une traduction anglaise, qui non seulement reproduit les additions de la version allemande, mais qui y ajoute des renseignements bibliographiques fort utiles (*The origin of the Canon of the Old Testament*. Londres, Luzac). Cette fois ce n'est pas de l'histoire du Canon ou de la formation du recueil sacré qu'il s'agit, mais de la formation des divers écrits qui le composent. L'ouvrage hollandais a paru dès 1893 sous le titre : *De Letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan* (Groningue, Wolters ; in-8° de VIII et 531 p. ; 5 fl. 90). Il vient d'être rendu accessible au public plus nombreux qui ne lit pas le hollandais, par une traduction allemande : *Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung* (Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht ; in-8° de x-464 p. ; 9 m.). Ce livre nous paraît particulièrement approprié à servir de guide, ou tout au moins

d'éclaireur, aux étudiants ou aux profanes qui désirent se familiariser avec la moyenne des résultats auxquels aboutit l'immense travail de critique littéraire appliqué à l'Ancien Testament.

L'auteur, en effet, a renoncé à la méthode d'exposition usuelle dans les Introductions à l'Ancien Testament dont il existe un si grand nombre de spécimens en allemand ou en anglais. Au lieu de reprendre pour chaque livre en particulier l'histoire de la critique, la caractéristique des sources, etc., c'est-à-dire d'étudier chaque livre en lui-même, comme un tout, il a bravement entrepris de retracer l'histoire continue de la littérature hébraïque dans l'ordre chronologique, en commençant par les fragments qui peuvent être considérés à bon droit comme les plus anciens. De plus, il commence chaque paragraphe par un énoncé clair et succinct de l'histoire telle qu'il la conçoit, quitte à discuter ensuite dans des articles complémentaires les opinions différentes de la sienne. Ainsi tout le monde y trouve son compte. On peut lire le livre avec ou sans les discussions critiques, si embrouillées parfois pour ceux qui ne sont pas de la partie. Enfin il faut ajouter qu'il se place à un point de vue critique modéré, également éloigné des excentricités conservatrices ou révolutionnaires, comme il convient dans un livre de ce genre, où il importe de ne pas présenter les hypothèses les plus risquées comme des éléments acquis à l'histoire littéraire.

*
* *

Ce n'est pas nous éloigner complètement de l'histoire de la religion d'Israël que de signaler ici un très intéressant travail de M. *K. L. Tallquist* : *Die assyrische Beschwœrungsserie Maqlû*, dans le t. XX des *Acta Societalis scientiarum fennicae* (Leipzig. Pfeiffer, 1895; in-4 de 179 et 98 p.; 48 m.). L'ouvrage contient la restitution de formules assyriennes de conjuration dont les tablettes originales sont conservées au Musée Britannique. Nous n'avons aucune qualité pour juger de la valeur des lectures, mais nous apprécions fort les renseignements de tout ordre qui sont donnés dans le Commentaire sur les principaux démons assyro-babyloniens et ceux que fournit l'Introduction sur l'état actuel de nos connaissances touchant la magie et les magiciens chez les Assyro-Chaldéens. Il y a ici un excellent complément à l'ouvrage bien connu de Lenormant.

*
* *

La fin de l'année 1894 et le commencement de 1895 a vu l'achèvement de deux œuvres considérables en cours d'exécution depuis longtemps. M. *Niese* a achevé la grande édition des *Opera Flavii Josephi*. Le sixième et dernier volume contient les sept livres *De Bello Judaïco*, pour lesquels M. Niese a suivi un manuscrit de Paris (n° 1425) et un autre de la Bibliothèque Ambrosienne qui n'avaient pas été consultés jusqu'à présent ou qui n'avaient été utilisés que d'une façon subsidiaire. Le grand nombre des manuscrits et la complexité de

leur généalogie n'a pas permis à l'éditeur de les consulter tous, quoiqu'il ait disposé, pour ce dernier volume, de la collaboration de M. *Destinon*. On peut donc soutenir qu'il reste encore à glaner après M. Niese; son œuvre n'en constitue pas moins un précieux instrument de travail pour l'étude d'un auteur qui reste aujourd'hui comme par le passé un des témoins les plus instructifs de l'époque où le christianisme a pris naissance. Le principal défaut de l'édition de M. Niese est de coûter fort cher. Un fascicule complémentaire contiendra l'index détaillé des noms et des choses pour l'ensemble des six volumes.

D'autre part, M. *C. R. Gregory* a achevé le troisième volume des *Prolegomena* de l'editio critica major du Nouveau Testament grec de Tischendorf, dont les deux premiers volumes ont paru en 1869 et 1872 (prix de l'ouvrage complet 70 m. à la librairie Hinrichs, à Leipzig). La première partie de ces Prolégomènes avait paru dès 1884. Ils contiennent la description de toutes les sources manuscrites dont nous pouvons disposer pour la reconstitution du texte du Nouveau Testament; il n'existe aucun travail aussi complet pour aucun autre texte de l'antiquité. La reproduction du sommaire suffit à le prouver : 1° vie et œuvres de Tischendorf (p. 1-22); 2° l'apparatus criticus (p. 23-44); 3° les principes dont s'est inspiré Tischendorf pour l'établissement du texte (p. 45-68); 4° les éléments grammaticaux de la critique du texte (p. 69-128); 5° la forme du texte (ordre des livres; divisions en chapitres et versets; p. 129-182); 6° l'histoire du texte depuis les plus anciennes recensions, avec collation des lectures de Tregelles et de Westcott et Hort qui n'ont pas pu être relevées dans les notes de Tischendorf (p. 183-334); 7° les manuscrits unciaux (p. 335-450); 8° les minuscules et les lectionnaires (description de 2800 manuscrits, p. 451-800); 9° les versions anciennes (p. 801-1128); 10° les auteurs ecclésiastiques (p. 1129-1230); 11° la liste des témoins (p. 1231-1246). Enfin les addenda et emendanda et les indices.

*
* *

Parmi les publications relatives à l'histoire ecclésiastique — toujours très nombreuses en Allemagne — nous avons remarqué le travail un peu trop volumineux et parfois trop surchargé de digressions que M. *Arnold*, professeur à l'Université de Breslau, a publié sur saint Césaire : *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* (Leipzig. Hinrichs, in-8 de XII et 607 p.). Après avoir été trop négligé pendant longtemps, le grand évêque est actuellement l'objet de recherches multiples. Tandis que M. Arnold lui consacre un gros volume en Allemagne, M. *Malnory*, en France, vient de l'étudier dans une thèse de doctorat, publiée dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Etudes, sur laquelle la *Revue* reviendra. Enfin D. *Germain Morin*, le savant éditeur des *Anecdota Maredsolana*, nous promet une édition de ses OEuvres, ce dont il y a lieu de se féliciter tout particulièrement, vu que la plus grande partie des difficultés historiques soulevées par la personne de saint Césaire d'Arles provient de la détermination insuffisante des écrits que l'on peut lui attribuer avec certitude.

*
* *

Le grand recueil des inscriptions chrétiennes trouvées dans les pays rhénans, entrepris par M. *F. X. Kraus*, est enfin arrivé à son terme. *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, en deux volumes, publiés chez Mohr à Fribourg (gr. in-4°; prix, 80 m.), font honneur à l'éditeur comme à l'archéologue. L'exécution matérielle est excellente, la reproduction des monuments en photogravure sur 31 planches permet de contrôler les lectures. L'auteur, bien connu par son adaptation allemande de la *Roma sotterranea* et par sa *Realencyklopaedie der christlichen Alterthümer*, était préparé à la tâche à laquelle il a consacré de longues années de travail. Le bénéfice d'une pareille publication est cependant moindre pour l'histoire de l'Église chrétienne le long du Rhin que ne l'est celui des recueils d'inscriptions antiques pour la société gréco-romaine. D'une part, en effet, le nombre des inscriptions datées est restreint, d'autre part ce sont en grande partie des inscriptions sépulcrales d'un intérêt médiocre. Il n'en est pas moins utile d'en posséder le recueil, même lorsqu'il ne donne que des renseignements de valeur secondaire. M. Kraus a suivi l'ordre géographique des évêchés depuis celui de Coire jusqu'à celui de Cologne et poussé son recueil jusqu'au XIIIe siècle.

Dans le même ordre d'études la librairie Fäsi et Beer, à Zurich, annonce la publication de *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom IV bis IX Jahrhundert*, par M. *Emil Egli*, professeur de théologie à l'Université de Zurich (Prix : 3 m. 20).

*
* *

La seconde moitié du premier volume de la *Griechische Mythologie* de *Preller* a paru à la fin de 1894 par les soins de M. *Carl Robert*, chez Weidmann, à Berlin (p. 429 à 964; in-8). L'éloge de la Mythologie de Preller n'est plus à faire. La disposition primitive de l'ouvrage ayant été excellente peut être conservée sans inconvénient par les éditeurs successifs qui le remettent au point, suivant la méthode employée avec succès en Allemagne pour maintenir des manuels au courant des nouvelles découvertes de la science. L'édition récente, qui est la quatrième, se termine non seulement par une table générale très détaillée, mais encore par trois tables particulières concernant les lieux de culte, les épithètes divines et les fêtes et les mois.

La librairie Teubner a publié dans la collection des *Mythographi græci* une nouvelle édition de la *Bibliotheca Apollodori*, par M. Wagner, l'éditeur de l'*Epitoma Vaticana* ou abrégé d'Apollodore qui a été retrouvé dans un manuscrit du Vatican. M. Wagner a pu profiter aussi des fragments du même auteur qui ont été retrouvés dans un manuscrit de Jérusalem. Il est donc indispensable de se servir désormais de son édition pour l'étude d'Apollodore.

Une réédition qui ne saurait non plus rester inaperçue, c'est celle de la *Realencyclopaedie der classischen Alterthumswissenschaft* de *Pauly* qui a été en-

treprise à la librairie Metzler de Stuttgard, par M. *Wissowa* avec le concours d'un grand nombre de savants allemands. Le premier tome a déjà paru. Cette précieuse encyclopédie pourra donc continuer à rendre encore pendant longtemps les excellents services qu'elle a rendus depuis une quarantaine d'années à tous ceux qui s'occupent d'études classiques.

*
* *

En terminant le compte rendu de la seconde moitié du premier volume de l'*Histoire de la Religion dans l'antiquité jusqu'à Alexandre le Grand*, de M. *C. P. Tiele*, nous émettions le vœu que cet ouvrage capital fût bientôt traduit dans une langue plus généralement connue que le hollandais. Ce vœu a été réalisé au moins pour ce qui concerne la première moitié du volume. M. le pasteur *G. Gehrich* vient d'en faire paraître chez Perthes, à Gotha, une traduction allemande avec l'autorisation de l'auteur : *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Groszen*. Autant qu'il nous est possible d'en juger, cette traduction est bonne; elle offre notamment le grand avantage d'être claire, écrite dans une langue simple, ce qui en facilitera la lecture pour ceux qui ne sont pas allemands. Une courte préface de M. Tiele lui-même est destinée à justifier à nouveau la conception première et le plan de son ouvrage. Il y a une histoire de la religion dans l'antiquité, tout comme il y a l'*Histoire de l'art dans l'antiquité* de MM. Perrot et Chipiez ou la *Geschichte des Altertums* de M. Ed. Meyer; c'est l'histoire du développement religieux telle qu'il ressort de l'étude des diverses religions professées par les peuples qui ont formé le monde antique et qui ont été en rapports les uns avec les autres. Il n'y a donc pas de raison d'y faire rentrer à un titre quelconque les religions des peuples qui n'ont pas fait partie de ce monde antique et qui n'ont exercé sur lui aucune action, et il n'y a pas lieu de substituer, aux enseignements qui nous sont fournis par la seule histoire documentée, des constructions historiques, si ingénieuses soient-elles, qui dépassent le cadre ou le milieu historique dont il est parlé. Les critiques visés par M. Tiele pourraient répondre qu'il s'agit justement de savoir s'il est possible de reconstruire l'histoire de la religion dans l'antiquité, sans tenir compte des substructions antérieures à l'époque de civilisation qui laisse des monuments ou des documents pour chaque religion déterminée, et si l'intelligence de ces substructions n'implique pas la comparaison avec des états religieux primitifs tels qu'on peut les constater ailleurs. Mais une pareille discussion n'a guère chance d'aboutir tant qu'elle reste dans les généralités. Chaque auteur est libre de concevoir son sujet comme il lui plaît et la haute valeur de l'histoire telle que M. Tiele l'a conçue ne saurait être contestée.

Nous félicitons le traducteur, M. Gehrich, de l'Introduction qu'il a écrite pour montrer la place qui devrait revenir à l'histoire des religions dans les études théologiques en Allemagne. Nous avons déjà mainte fois insisté sur la même

vérité dans cette *Revue*. M. Gehrich a mille fois raison quand il affirme que les théologien qui n'a jamais fait d'études de religion comparée ne peut pas plus se rendre raison scientifiquement de la nature du christianisme que le médecin ne peut comprendre scientifiquement l'organisme humain ni le juger, s'il ne connaît pas l'anatomie et la physiologie des vertébrés. Combien de fois faudra-t-il répéter ces vérités élémentaires pour avoir gain de cause sur la routine de l'enseignement théologique traditionnel!

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-ET-UNIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Études de mythologie slave, par M. *Louis Leger* 89
L'Apocalypse johannique, par M. *A. N. Rovers*. 103
Introduction et restauration du christianisme en Abyssinie, par M. *J. Deramey* 131
Sur la traduction par saint Jérôme d'un passage de Jonas, par M. *Albert Fournier* 254

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la religion grecque (année 1893-1894), par M. *Pierre Paris* 1
Histoire de Sanamkumâra, conte mâhârâṣṭrî, par M. *Godefroy de Blonay*. 29
Les élections épiscopales dans l'Église de France, du IXe au XIIe siècle, d'après M. Imbart de la Tour, par M. *A. Esmein*. 42
La dernière publication du Dr A. Jérémias sur l'épopée d'Izḍubar, par M. *A. Quentin*. 162
Le Jésus de M. Renouvier, par M. *Étienne Coquerel*. 178
Textes religieux pehlvis, par M. *E. Blochet* 241
Histoire du couvent catholique de Kyôto, par M. *Alfred Millioud*. . . . 270
Notes de folklore à propos de l'Épopée celtique de M. H. d'Arbois de Jubainville, par M. *Eugène Monseur* 292
La Bordah du Cheikh el-Bouṣîrî, par M. *Ign. Goldziher*. 304
Le Livre second des Respirations, par M. *Émile Chassinat*. 312

NÉCROLOGIE

Charles Schmidt, par M. *Jean Réville*. 237
Henry Creswicke Rawlinson, par M. *Émile Chassinat*. 239
Théophile Roller, par M. *Jean Réville*. 355
Louis Horst, par M. *Jean Réville*. 356

REVUE DES LIVRES

Pages.

W. M. Flinders Petrie. Tell el-Amarna (M. *E. Amélineau*). 53

E. Wallis Budge. Saint Michael Archangel (M. *E. Amélineau*). 56

Daniel G. Brinton. Nagualism. — A vocabulary of the nanticoke dialect. — On the Words « Anahuac » and « Nahuatl ». — On an « inscribed tablet » from Long Island. — The native calendar of Central America and Mexico (M. *Georges Raynaud*) 58

Stéphane Gsell. Essai sur le règne de Domitien (M. *Auguste Audollent*) . 62

Kavasji Edalji Kanga. Vendidad (M. *D. M.*). 65

F. Rhétoré. La science des Religions (M. *L. Leblois*) 67

G. Anrich. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum (M. *Jean Réville*) 72

Erwin Rhode. Psyche (M. *Jean Réville*) 73

A. Dietrich. Nekyia (M. *Jean Réville*) 73

John O'Neill. The night of the Gods. An inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism (M. *N*). 76

Tony André. Le prophète Aggée (M. *Édouard Montet*). 205

Karl Bohnenberger. Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rgveda (M. *L. F.*). 206

H. Th. Cheever. Biblical eschatology (M. *Eugène de Faye*). 207

A. F. Hérold. L'Upanishad du Grand Aranyaka (M. *G. de Blonay*) . . . 209

Jean Réville. Les origines de l'Épiscopat (M. *X.*). 210

G. Krüger. Geschichte der altchristichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten (M. *Jean Réville*) 217

Oscar Hausen. Fra aandslivet i det klassiske China (M. *A. Aall*). . . . 218

Édouard Naville. Ahnas el-Medineh (M. *E. Amélineau*) 220

Édouard Naville. The temple of Deir el-Bahari (M. *E. Amélineau*). . , 225

Percy G. Newberry. El-Bersheh (M. *E. Amélineau*) 228

Paul Regnaud. Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce (M. *Paul Oltramare*). 320

J. Viteau. Études sur le grec du Nouveau-Testament. — Le Verbe (M. *A. Sabatier*) 333

G. Maspero. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. — Les origines. — Égypte et Chaldée (M. *E. Amélineau*) 336

J. J. de Groot The religious system of China (M. *E. Amélineau*). . . 343

Franz Cumont. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra (M. *Jean Réville*) 346

A. J. Rotterveel. De Romeinsche mysteriën van Mithras (M. *Jean Réville*). 346

CHRONIQUES[1], par MM. *Jean Réville* et *Émile Chassinat* :

Nécrologie : Pratap Chandra Roy, p. 236; Charles Schmidt, p. 237; H. Rawlinson, p. 239; Th. Roller, p. 355.

Généralités : Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale, p. 82; Bolletino di archeologia cristiana, p. 86; Cannizaro, Del Mito, p. 86, Congrès scientifique catholique, p. 86; The catholic University Bulletin, p. 87; Nouvelle édition de la Realencyclopaedie de Pauly, p. 361; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum (traduction allemande, par Gehrich), p. 362.

Christianisme. Généralités : Histoire de la latinité de Constantinople, p. 81; Garini, Versioni della Bibbia, p. 86; A. Harnack, Dogmengeschichte, 3e éd., p. 234.

Christianisme ancien : Le nouveau manuscrit syriaque des Évangiles, p. 83; Budge, The discourses of Philoxenus, bishop of Mabbôg, p. 85; Saint Jérôme, Commentarioli in Psalmos, p. 86; Bruston, Vie future d'après saint Paul, p. 232; Graffin, Pères de l'Église syriaque, p. 232; Budge, Life of Rabban Hormizd, p. 233; Basset, Apocryphes éthiopiens, p. 354; Gregory, Prolegomena N. T., p. 360; Arnold, Caesarius von Arelate, p. 360; F. X. Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande, p. 361; Egli, Christliche Inschriften der Schweiz, p. 361.

Christianisme du moyen âge : Croix processionnelles d'Ouroush, p. 79; Le droit de battre monnaie à Saint-Martin de Tours, p. 80; Les roses d'or pontificales, p. 80; Saint François d'Assise, p. 82; La tiare des papes du XIIe au XIVe siècle, p. 230; Jeanroy, Le théâtre religieux au moyen âge dans le midi de la France, p. 231.

Histoire de la Réformation : De Schrevel, Troubles au quartier de Bruges, p. 87.

Christianisme des temps modernes : De Tyhs, Geestelijkheid van Antwerpen (1798-1799), p. 87.

Judaïsme : Addis, Documents of the Hexateuch, p. 232; Haupt, Sacred books of the Old Testament, p. 233; Kayser, Theologie des Alten Testaments, 2e éd., p. 234; W. Staerk, Das Deuteronomium, p. 234; T. André, Passages araméens d'Esdras, p. 234; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, p. 356; Cornill, Der israelitische Prophetismus, p. 358; L'œuvre de M. Wildeboer, p. 358; Niese, Opera Flavii Josephi, p. 359.

Religion assyro-chaldéenne : Ninharsag, déesse des montagnes, prototype chaldéen de la Cybèle classique, p. 78; Nina, déesse des eaux, fait

1) La table des matières des Chroniques contenues dans le tome XXXI étant restée incomplète par suite d'un malentendu, nous donnons une table rectifiée destinée à remplacer la p. 367 de la livraison de mai-juin 1895.

croître les dattes, p. 78 ; Tallquist, Assyrische Beschwörungsserie Maqlû, p. 359.

Autres religions sémitiques : Mission de M. de la Blanchère pour l'étude du culte de la Dea Coelestis, p. 78 et 79 ; Pygmalion et Astarté, p. 78 et 79 ; Fouilles du P. Delattre, p. 79 et 81 ; La déesse Baalat, p. 80 ; Symbole de Baal en Cappadoce, p. 81.

Religions de l'Égypte : Maspero, Les inscriptions des pyramides de Saqqarah, p. 82.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles de Delphes, p. 78 ; Bacchus enfant, p. 78 ; Diomède porteur du Palladium, p. 79 ; Les Gorgones, p. 79 ; Femmes nues, p. 230 ; Foucart, Les mystères d'Éleusis, p. 231 et 352 ; Le Nymphaeum de Sidé, p. 231 ; Destruction du temple de Delphes, p. 231 ; Preller, Griechische Mythologie (éd. Robert), p. 369 ; Wagner, Bibliotheca Apollodori, p. 361.

Religions de l'Amérique : Brinton, Mayan hieroglyphics, p. 235 ; Rand, Legends of the Micmas, p. 236.

Religion finnoise : OEuvre de M. J. Krohn, p. 235.

Concours de l'Académie des Inscriptions, p. 78.

Nouvelles diverses, p. 232.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-DEUXIÈME

ANGERS IMP. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

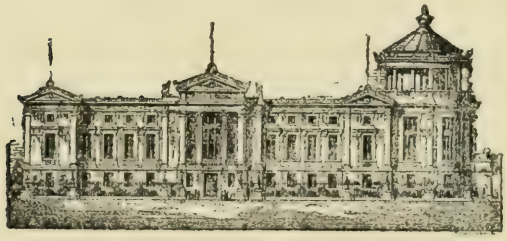
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, de l'École des Hautes Études ; A. AUDOLLENT, maître de conférences à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; I. GOLDZIHER, professeur à l'Université de Budapest; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris ; L. MARILLIER, de l'École des Hautes Etudes; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; P. PARIS, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux ; ALBERT REVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. ÉMILE CHASSINAT

SEIZIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-DEUXIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1895

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE[1]

(ANNÉE 1894)

I

Le 7 mai 1894, une cérémonie très simple à la fois et très intéressante réunissait à Rome, au pied du Caelius, un groupe nombreux de savants. Dans un terrain communal situé entre le Colisée et l'église de San Gregorio, la municipalité romaine fit jadis construire quelques salles destinées à servir de magasin à sa commission archéologique. Ce dépôt de l'*Orto Botanico* fut terminé en 1890 et se remplit rapidement d'objets de toute sorte dont la plupart auraient provoqué de fructueuses études. Mais pour les aborder il fallait avoir des intelligences dans la place. Aussi tandis que la faveur de contempler ces richesses était octroyée à un petit nombre de privilégiés, presque tous ceux qui eussent été heureux d'en approcher devaient attendre le jour où les portes du local mystérieux s'ouvriraient toutes grandes au public. Leurs vœux ont été entendus, et c'est à l'inauguration de ce musée, désormais accessible à tous, qu'on les conviait le 7 mai. A cette séance furent prononcés deux discours, l'un du marquis

1) Voir les périodiques suivants publiés en 1894 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei*; *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archaeologischen Instituts, römische Abtheilung*. Toutes les publications citées sans date se rapportent à 1894.

Nobili-Vitelleschi, vice-président de la Commission archéologique, l'autre de M. Lanciani, l'ordonnateur des nouvelles collections.

Le premier présenta un rapide tableau de l'œuvre de la commission depuis qu'elle fut instituée, en 1872. Composée d'hommes de valeur, dont quelques-uns sont illustres, les J.-B. de Rossi, les Rosa, les C.-L. Visconti, les Vespignani, les Azzurri, les Lanciani, etc..., elle prit sa tâche au sérieux, et, après vingt ans passés, on est en droit de dire qu'elle n'a pas failli aux espérances que l'on fondait sur elle. Conservation des monuments antiques, au milieu de cette fièvre de détruire et de rebâtir qui possédait la jeune Rome ; découverte de nombreux morceaux de sculpture parfois d'un grand mérite ; publication de la plupart des trouvailles dans ce *Bullettino comunale* aujourd'hui célèbre ; tels furent les divers soins auxquels elle s'appliqua sans relâche. Et je comprends qu'en passant en revue les résultats acquis, l'orateur en ait ressenti une fierté bien légitime.

M. Lanciani fit ensuite les honneurs de cet *Antiquarium* dont il est le principal créateur. Entrons-y à sa suite, et profitons des explications de ce docte cicerone. La première salle contient ce qu'il appelle « la préface de l'étude des antiquités romaines », c'est-à-dire des modèles des divers matériaux employés dans les constructions, marbres, briques, pierres, mosaïques et décorations de tout genre. Il désigne à nos regards, dans les autres salles, le mobilier funéraire des tombes archaïques de l'Esquilin, contemporaines du mur de Servius Tullius (plusieurs mêmes sont antérieures) ; la série très nombreuse d'ex-voto découverts à Santa Maria della Vittoria et de terres cuites, votives elles aussi, des environs de Minerva Medica ; une suite assez longue d'inscriptions et de sculptures de l'époque républicaine ; tout un ensemble de pièces relatives aux aqueducs et fontaines de Rome et, plus généralement, à la distribution des eaux ; enfin les *elogia clarorum virorum* du Forum d'Auguste. Beaucoup de numéros de ce catalogue bien sommaire ont été déjà examinés dans divers périodiques ; les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, par exemple, ont sans doute encore présentes à l'esprit,

les pages que M. Lafaye a consacrées aux statuettes de Minerva Medica[1]. Ainsi rapprochés et groupés ces vénérables restes se complètent les uns les autres ; ils acquièrent de la sorte, outre leur valeur intrinsèque, un prix plus considérable encore, et participent, en quelque façon, de l'éclat de tout ce qui les entoure.

Cette collection, comme l'écrit spirituellement M. Lanciani, a été réunie *parvo sumptu quantum publicae patiebantur angustiae*. Ces mots sont empruntés à une inscription des thermes de Constantin[2] relative à la restauration de l'an 445. Rome n'est guère plus riche aujourd'hui qu'alors. On aurait voulu faire grand, mais l'état des finances municipales ne l'a pas permis. Sans prétendre rivaliser de tous points avec les nouveaux Musées des Thermes de Dioclétien, de la villa Giulia et du Palais des Conservateurs, cet *Antiquarium* est cependant digne de l'attention des érudits; ses fondateurs ont droit à tous nos éloges. Ce qu'on peut leur souhaiter de mieux, c'est que les magasins établis en divers endroits de la ville, sur l'Esquilin, sur le Quirinal, au Monte Testaccio, à la Piazza del Popolo, à la Rupe Tarpea, à l'Agro Verano, se transforment eux aussi tour à tour en galeries analogues à celle de l'*Orto Botanico*. Ce serait la meilleure récompense de leurs efforts.

Les deux discours que j'ai résumés se terminent par des réflexions identiques sur la crise édilitaire qui, en suspendant les travaux et les constructions, a interrompu le cours des découvertes. Mais l'activité de la Commission municipale n'est pas annihilée de ce fait; elle doit seulement se tourner vers un nouveau labeur. Il s'en faut que toutes les trouvailles des dernières années aient été mises en lumière comme il conviendrait. C'est à les produire au grand jour que l'on va s'appliquer pendant ce temps de repos. On a beaucoup amassé; on a maintenant le loisir de classer et d'ordonner les matériaux réunis.

Dès aujourd'hui, et afin de montrer leur ferme désir d'initier le public instruit à leurs études, les membres de la Commission

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVIII, 1888, p. 74-77.
2) *C. I. L.*, VI, 1750.

organisent des conférences régulières. En prenant la parole à cette séance d'ouverture, M. Lanciani les a inaugurées. Pour le faire, nul n'était plus qualifié que lui (*Bull. comun*, p. 131-157).

Le nom de Jean-Baptiste de Rossi revint à maintes reprises sur les lèvres des deux orateurs pendant qu'ils racontaient ainsi l'histoire de leur docte compagnie; et c'était justice. Plus que personne en effet, ce Romain s'employa toute sa vie à faire connaître et à préserver les antiquités de Rome. Il n'assistait pas à la réunion du 7 mai. Gravement atteint depuis quelques mois, il luttait énergiquement contre la maladie. Ses amis et ses disciples persistaient à espérer, malgré les plus fâcheux symptômes. Il ne tarda pas à succomber (20 septembre); et sa mort, survenant peu après celle de C.-L. Visconti, laissa au sein de la Commission archéologique un vide irréparable. Ce n'est pas le lieu de dire ce que fut son œuvre, ni de retracer cette vie laborieuse. D'autres ont rempli ce pieux devoir; il n'y aurait guère à glaner derrière eux [1]. Qu'il soit du moins permis à l'un de ceux qui ont eu le bonheur de connaître cet illustre savant et cet homme de bien d'adresser ici à sa mémoire un hommage ému et respectueux.

II

« Quand je rentrai à Rome, après avoir obtenu en Espagne et en Gaule de très heureux succès, sous le consulat de Tiberius Néron et de Publius Quintilius, le Sénat décida de consacrer, pour célébrer mon retour, un autel de la Paix Auguste au Champ de

1) Les articles publiés sur le commandeur J.-B. de Rossi sont trop nombreux pour que je puisse les indiquer tous; je mentionnerai seulement les principaux : E. Stevenson, *Bull. comun.*, p. 263-271; O. Marucchi, *ibid.*, p. 272-284; E. Ferrero, *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, vol. XXX, séance du 25 novembre; E. Le Blant, *Rev. arch.*, XXV, p. 145-151; A. Geffroy, *Mélanges de l'École de Rome*, livr. d'octobre; Pératé, *Rev. Hist.*, t. 57, mars-avril 1895, p. 370-375; E.-G. Ledos, *Rev. des Questions historiques*, 1er avril 1895, p. 562-570; Allard, *Le Correspondant*, 10 oct.; Mommsen, *Die Nation*, 13 oct. Mais les deux notices qui font le mieux revivre l'homme bon et le savant que fut de Rossi sont celles de M. l'abbé Duchesne, *Revue de Paris*,

Mars; et il ordonna que les magistrats, les prêtres et les Vestales y offriraient un sacrifice anniversaire. » Ainsi parle Auguste dans le Monument d'Ancyre[1]. L'autel fut établi le 4 juillet de l'année 741 (13 av. J.-C.) et la dédicace en eut lieu un peu plus tard, le 30 janvier de l'an 745/9.

Il n'en subsiste rien au-dessus de terre. Mais des fouilles entreprises au milieu du XVIe siècle, et plus récemment, en 1859, sous le palais Ottoboni-Fiano, près de l'église San Lorenzo in Lucina, au Corso, ont permis d'extraire un nombre assez important de sculptures qui lui ont appartenu. De ces dalles fort endommagées, les unes sont demeurées sur place, les autres, sans quitter Rome, ont pris le chemin de la villa Médicis et du Belvédère au Vatican; d'autres enfin ont émigré plus loin, jusqu'au Musée des Uffizi de Florence et jusqu'au Louvre. En rapprochant ces morceaux épars, plusieurs savants, et surtout MM. von Duhn et Dütschke, avaient cherché à se rendre compte de la forme et et des dimensions de l'*Ara Pacis Augustae*. Peu satisfait des résultats auxquels ils avaient abouti, M. Petersen vient de tenter à son tour une restauration plus exacte. Une circonstance en augmentait les difficultés. Les découvertes relatives à notre édifice, bien loin de provenir d'un plan méthodique, rigoureusement suivi, ne sont guère que l'effet du hasard. Rassembler des débris de toute forme, très mutilés pour la plupart, et en recréer par l'imagination un tout harmonieux, quand on ne possède aucune donnée positive, aucun témoignage empreint dans le sol, c'est là sans doute un essai qui paraîtra téméraire à quelques-uns. Aidé d'un architecte, M. V. Rauscher, et bien servi par un esprit observateur, M. Petersen n'a pas cru qu'il fût au-dessus de ses forces. Et ceux qui liront son mémoire ne lui reprocheront pas la confiance dont il fait preuve (*Röm. Mitt.*, p. 171-228).

15 oct. et de M. Jean Guiraud, *Rev. Hist.*, t. 58, mai-juin 1895, p. 44-69. Si l'on veut se faire une idée nette de son œuvre, on devra en outre consulter la liste de ses travaux dressée par son érudit collaborateur et ami, M. J. Gatti, à l'occasion des fêtes de son 70e anniversaire : *Albo dei sottoscrittori pel busto marmoreo del comm. G. B. de Rossi*... Roma, 1892, p. 31-73.

1) *Res gestae divi Augusti*. 2e éd. Th. Mommsen, II, 37.

Je ne me propose pas de suivre l'auteur dans toutes les explications où il a dû entrer. Son étude est surtout de détail, les mesures ont été contrôlées avec une exactitude extrême, les raccords faits avec le soin le plus méticuleux. En voulant retracer à mon tour cettte discussion essentielle, mais fort minutieuse, je risquerais de rebuter les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Ce qu'ils désirent avant tout, c'est des conclusions. Je vais essayer de les leur présenter en peu de mots.

Von Duhn, s'en tenant au terme exact d'*Ara Pacis Augustae*, s'efforça de démontrer qu'il s'agissait uniquement d'un autel gigantesque dont nos bas-reliefs décoraient les flancs; une balustrade sculptée l'entourait, protégeant aussi les marches qui conduisaient à l'espace réservé. M. Petersen déclare ce système « arbitraire et insoutenable. » Voici à quelle solution il s'arrête.

Les fragments conservés ne conviennent en aucune façon à un autel; à peine sera-t-on en droit de lui attribuer quelques menus morceaux. Tout le reste formait un mur très décoré, enserrant une sorte de *téménos*. Un des petits côtés du carré était percé d'une simple porte. En face de l'entrée se voyait l'autel proprement dit.

L'ensemble était de proportions nullement colossales. M. Petersen attribue à chaque côté un peu plus de 10 mètres. On note une différence profonde entre l'ornementation de l'extérieur et celle de l'intérieur. Tandis que la simplicité du dedans, où des bucrânes et des guirlandes rompent seuls la monotonie du marbre nu, était maintenue à dessein pour que les fidèles ne fussent point distraits de la cérémonie par des scènes plaisantes, on avait au contraire répandu à profusion au-dehors les plus agréables images.

Sur une base épaisse repose une première série de reliefs, fleurs et pampres s'enroulant en de riches volutes. Un registre supérieur nous offre une double procession. Ces deux files de personnages se font face et se dirigent vers la porte de l'enceinte, comme si elles allaient en franchir le seuil. En tête de chacune d'elles se montrent des taureaux avec les victimaires et les ordonnateurs du sacrifice. Il y aurait imprudence à vouloir désigner

ceux qui les suivent. C'est à peine si l'on soupçonne dans un groupe Auguste et sa famille. Encore doit-on se garder d'être trop affirmatif.

A l'opposé de l'entrée, et comme pour séparer la fin des deux théories sacrées, on admirait, toujours sur la face extérieure, un relief à propos duquel les archéologues ont souvent disserté. On a l'habitude d'y reconnaître les trois éléments, l'Air, la Terre et l'Eau. M. Petersen relève bien des impossibilités dans cette attribution. Pour lui, l'artiste n'a pas voulu représenter autre chose que « la Terre, mère de tous les êtres, créatrice des fleurs et des fruits, des animaux et du genre humain, entourée, comme elle l'est en réalité, de l'eau et de l'air, sous la figure de deux nymphes de moindre importance. » Tellus qui nous apparaît ici sous les traits d'une femme majestueuse que l'abondance environne, symboliserait la prospérité dont Auguste dota l'univers pacifié. Avec beaucoup d'à-propos M. Petersen rappelle les strophes célèbres d'Horace dans le *Carmen Saeculare* (v. 29-32) :

Fertilis frugum pecorisque Tellus
Spicea donet Cererem corona;
Nutriant fetus et aquae salubres
Et Jovis aurae.

(V. 57-60) :

Jam Fides et Pax et Honos Pudorque
Priscus et neglecta redire Virtus
Audet, apparetque beata pleno
Copia cornu.

Dans une autre pièce écrite à propos de ce retour d'Auguste qui inspira au Sénat l'idée de l'*Ara Pacis Augustae*, le poète ne s'exprime pas différemment[1] :

Sic, desideriis icta fidelibus,
Quaerit patria Caesarem.
Tutus bos etenim rura perambulat,
Nutrit rura Ceres almaque Faustitas,
Pacatum volitant per mare navitae,
Culpari metuit fides . . .

1) *Od.* IV, 5, 15-20.

Il y revient encore dans les strophes consacrées à l'éloge d'Auguste, par où se termine le quatrième livre des *Odes*[1] :

> ..... Tua, Caesar, aetas
> Fruges et agris retulit uberes,
> *Et signa nostro restituit Jovi...*

La similitude est si complète entre ces vers et notre marbre, qu'on serait porté à croire que le sculpteur a eu l'intention d'interpréter la pensée du poète. C'était d'ailleurs la pensée dominante des artistes, et par conséquent du peuple romain, à cette époque. M. Petersen cite des monnaies et des bas-reliefs où la même idée de la Prospérité, résultat de la Paix due à Auguste, est affirmée à mainte reprise. Cette sculpture qui occupe dans notre monument la première place en indique par là-même la raison d'être; elle exprime sous une forme concrète les sentiments qui l'ont fait ériger. Et, comme dans l'une des processions figure une truie pleine, victime réservée à Tellus et immolée en son honneur, par exemple pendant la troisième nuit des *Ludi Saeculares*[2], M. Petersen incline à croire qu'un sacrifice préliminaire à Tellus précédait la cérémonie solennelle réservée à Pax Augusta.

Sur l'intérieur de l'enceinte on sait fort peu de chose, sinon que les murs, ainsi que je l'ai dit, en étaient décorés sobrement. Derrière l'autel, on voyait la statue de la déesse dans une niche que rehaussait, semble-t-il, une décoration polychrome.

Cette forme générale et ces dimensions assez restreintes ne sont point celles que M. Lanciani attribue à l'*Ara Pacis Augustae*[3]. Le savant topographe raisonne par analogie et se figure que l'autel en question ne s'éloignait pas du type qu'il a reconnu au *Ta-*

1) *Od.* IV, 15, v. 4-7.

2) *Comment. ludorum saecularium quintorum*, v. 135 et 137; *Ephem. epigr.*, VIII, p. 232 et 262; cf. Ovide, *Fastes*, I, v. 671 et sq.

> *Placentur frugum matres, Tellusque Ceresque*
> *Farre suo gravidae visceribusque suis.*

3) *Forma Urbis Romae*, pl. 8 et 15.

rentum, au cours de fouilles récentes[1]. Comme cet autel de Dis et de Proserpine, celui de la Paix aurait été enclos d'un triple mur. Mais pour établir une assertion de ce genre des fouilles régulières seraient indispensables. On se rappelle qu'elles n'ont pas eu lieu. Le mérite de M. Petersen est de n'avoir raisonné que sur des faits précis ou plutôt sur des objets matériels palpables. Sa reconstitution peut bien n'être pas définitive et il y a apparence qu'on la modifiera au cours des recherches ultérieures. Du moins, telle qu'il nous l'offre aujourd'hui, elle est plausible et appuyée sur des raisons qui ne laissent pas de paraître solides. Que peut-on réclamer de plus tant qu'il demeurera interdit d'interroger, le pic en main, les sous-sols du palais Ottoboni-Fiano?

Les travaux pour le prolongement de la via dei Serpenti jusqu'auprès du Colisée ont remis au jour un fragment de calendrier, sur la pente de l'Esquilin, vis-à-vis de ce vaste amphithéâtre. Aucun indice bien sérieux ne permet d'attribuer l'inscription à tel ou tel édifice public du voisinage. D'ailleurs il vaut surtout par lui-même et l'intérêt qu'il présente ne dépend guère des circonstances accessoires de la découverte.

Deux habiles archéologues romains, M. Gatti et M. Marucchi, ont examiné simultanément ce texte et les conclusions qu'ils formulent ne concordent pas de tous points. Il y aura profit à mettre en regard les hypothèses ingénieuses qu'ils ont proposées (*Not. d. Scavi*, p. 243-247; *Bull. comun.*, p. 241-253).

Il ne subsiste sur le marbre que les indications relatives au mois de septembre, du 11 au 22, et au mois d'octobre, du 12 au 20. Elles confirment pour la plupart ce que nous savions sur ces journées par les calendriers antérieurement connus. Je n'insisterai que sur les renseignements nouveaux fournis par notre tableau.

Le premier est ainsi conçu, à la date du 13 septembre : *Epulum indicitur Jovi Junoni Minervae in Capitolio*. C'est la mention la plus complète que l'on ait jusqu'à présent de cette cérémonie, à la fois lectisterne et sellisterne, qui se célébrait dans le grand

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVI, 1892, p. 145.

temple au-dessus de la roche Tarpéienne. A l'époque républicaine, un repas sacré se servait déjà en l'honneur de la triade capitoline, à l'occasion des jeux Plébéiens, le 13 novembre; ce second banquet du 13 septembre, qui tombait pendant les jeux Romains, n'est mentionné que dans les calendriers. Cette fête ne remonte pas au delà de l'Empire: l'indication ne doit pas être négligée pour assigner une date à notre document.

En voici une seconde beaucoup moins vague. Au jour suivant, 14 septembre, nous lisons sur la pierre la mention des honneurs funèbres rendus à la mémoire de Drusus : *inferiae Drusi Caesaris.* On était d'accord jusqu'ici pour reconnaître dans ce Drusus, le fils de Tiberius Néron et de Livie, le frère de Claude, mort prématurément, près de Mayence, en 745 de Rome (9 av. J.-C.). M. Marucchi se range à l'opinion commune. Pour M. Gatti au contraire, le prince nommé dans le calendrier ne serait pas le frère, mais le fils de Tibère, Claudius Drusus, qui, par suite de l'adoption de son père par Auguste, entra dans la gens Julia et reçut le surnon de César. Son oncle, Drusus l'aîné, n'ayant pas été adopté, ne porta jamais ce titre. Il s'ensuivrait que le calendrier ne saurait être attribué à une époque antérieure à 776 de Rome (23 ap. J.-C.), où Séjan fit empoisonner le jeune Drusus.

Ce raisonnement serait excellent si l'on ne remarquait, et M. Marucchi n'y manque pas, que nos éphémérides passent sous silence la fête du 13 septembre, que mentionnent celles d'Amiternum. Le Sénat l'avait instituée pour commémorer la découverte de la conjuration de Libon contre Tibère. Elle advint en l'an 16 de l'ère chrétienne. Le calendrier, s'il n'était antérieur à cette année, ne l'eût pas négligée. Puisqu'elle n'y figure pas, et que d'autre part il y est parlé de la mort d'Auguste, il faut en placer la rédaction entre les années 14 et 16 de l'ère chrétienne.

Je ne suis pas très convaincu par cette argumentation, car les omissions ne sont pas rares dans les listes de ce genre. Tout ce qu'il est permis de dire, à mon sens, c'est que notre texte, certainement postérieur à l'année 14, fut sans doute écrit fort de peu de temps après l'année 23 de l'ère chrétienne. Les preuves manquent pour affirmer davantage.

Au 13 octobre sont indiquées les *Fontinalia*, fêtes des sources et des fontaines. Mais, tandis que les autres hémérologes se bornent à cette simple mention, le nôtre ajoutait en quel lieu se célébraient les cérémonies. Malheureusement une cassure s'est produite en cet endroit, et si nous savons qu'il s'agit de l'extérieur de Rome (*extra portam*), le nom de la porte même a disparu. Par conjecture M. Gatti et M. Marucchi essaient de combler la lacune. Le premier rappelle un nombre considérable d'inscriptions où figurent les dieux des eaux; elles proviennent des alentours de la *Porta Capena*, près de laquelle se trouvait, dans le bois des Camènes, la fontaine sacrée où l'on puisait l'eau pour le culte de Vesta. Les auteurs font aussi de fréquentes allusions à l'abondance des eaux dans toute la région de la *Piscina publica*. Et M. Gatti en conclurait volontiers que le centre principal du culte des fontaines était la vallée en dehors de la *Porta Capena*, que l'on dénommait encore au moyen âge *Arcus stillans*. La *Fontium memoria* se fêtait dans toute la ville, où l'on ornait les sources de fleurs, où l'on jetait des couronnes dans les fontaines. Mais les mêmes divinités aimaient à être honorées dans un lieu plus spécial, qui rappelait les fameux entretiens de Numa et de la Nymphe Égérie.

Un texte de Festus, qui n'a d'ailleurs pas échappé à M. Gatti, empêche M. Marucchi de souscrire à la théorie précédente. Une des portes du mur de Servius était désignée par l'épithète de *fontinalis* et le grammairien latin établit une étroite relation entre cet adjectif et le mot *Fontinalia*[1]. Cette porte se trouvait, selon toute vraisemblance, sur les flancs du Quirinal qui regardent le Champ de Mars; et peut-être doit-on la marquer exactement au palais Antonelli, vers le bas de la moderne via del Quirinale, à la piazza Magnanapoli[2]. En 1875, des vestiges du mur de Servius, avec une sorte de poterne, ont été déblayés en cet endroit. De toute

1) Festus, éd. Müller, p. 85 : *Fontinalia, fontium sacra : unde et Romae Fontinalis porta.*

2) M. Hülsen, dans un travail dont je parlerai plus bas (*Rheinisches Museum*, t. XLIX, p. 411 sq.), met la *Porta Fontinalis* au pied du Capitole, à côté du tombeau de Bibulus. M. Marucchi me paraît avoir assez bien réfuté les arguments qu'il présente.

façon elle existait dans ces parages où les sources abondent, ce qui valut pendant le moyen âge au quartier qui entoure l'église des Saints-Apôtres le nom de *Biberatica*, assez analogue au qualificatif antique de *fontinalis*. Hypothèse pour hypothèse, celle de M. Marucchi a le mérite de la simplicité. A défaut d'argument sans réplique, elle me paraît plus conforme que toute autre à la logique. Mais le vraisemblable répond-il toujours à la vérité?

A côté de cet emplacement présumé de la *Porta Fontinalis*, et jusque vers l'église des Saints-Apôtres, s'étendent le palais et les jardins Colonna. Il était admis que cette belle villa recouvrait le terrain où jadis Aurélien bâtit un temple magnifique en l'honneur du Soleil. Suivant l'opinion commune, M. Lanciani, dans sa *Forma Urbis Romae* (planche XVI), a dénommé *Templum Solis* les vestiges considérables qui subsistent en cet endroit. M. Hülsen est d'un avis différent [1]; à la suite d'Urlichs [2], il y installe Serapis et reporte le temple du Soleil plus au nord, dans le Champ de Mars, à San Silvestro in Capite, ancien monastère aujourd'hui occupé par les bureaux de la Poste centrale et du Ministère des Travaux publics.

Il allègue, pour étayer son opinion, un fragment de tarif découvert, dit-on, en 1755, par les religieuses de San Silvestro [3]. Or le biographe d'Aurélien nous apprend que « in porticibus templi Solis *fiscalia vina* ponuntur. » Cette preuve est moins forte qu'il ne semble au premier abord, répond M. Lanciani; les témoignages relatifs à cette trouvaille ne sont nullement formels en faveur du monastère; le fussent-ils cependant, qui peut nous assurer que ce texte était bien en place, et qu'il n'avait pas au contraire échoué là au cours des siècles, comme beaucoup d'autres de même provenance?

1) *Rheinisches Museum*, t. XLIX, p. 392-396. Je ne saurais citer en entier le mémoire auquel je fais allusion ici (*Zur Topographie des Quirinals*, ibid., p. 379-423), bien qu'il touche en maint endroit à l'archéologie religieuse, car il ne rapporte pas le plus souvent les résultats de fouilles toutes récentes. Ceux que la topographie romaine intéresse y trouveront des renseignements substantiels sur l'un des quartiers les plus curieux de la ville.

2) *Römische Mittheilungen*, III, 1888, p. 98.

3) *C. I. L.*, VI, 1785.

Un vieil itinéraire parle de colonnes de porphyre transportées du sanctuaire d'Aurélien à Sainte-Sophie de Constantinople. On s'autorise de débris de ce genre exhumés aux alentours de San Silvestro pour conclure que le temple ne pouvait exister ailleurs. Mais, riposte encore M. Lanciani (et l'on peut se fier à un homme aussi au courant des fouilles de Rome), jamais on n'y a rencontré de porphyre, et seulement des fûts de granit, de marbre africain et de cipollino. Les plus forts arguments produits contre le système traditionnel ne sont donc pas décisifs ; et, jusqu'à nouvel ordre, nous ferons bien de maintenir le *Templum Solis* au lieu qu'on lui assigne d'ordinaire.

D'autres considérations nous y invitent d'ailleurs. Le temple de la villa Colonna était le plus grandiose de Rome ; il couvrait une superficie de 16,890 mètres carrés, et s'élevait à une hauteur de 30 mètres. « Le fragment de corniche gisant dans le jardin pèse 100 tonnes et cube 1,490 pieds, équivalant à 35^{mc}, 27. Dans une seule base on a pu tailler la vasque de la fontaine de Sixte-Quint sur la Piazza del Popolo, et dans une autre semblable celle de la Piazza Giudea. En sciant un morceau de la frise (qui gît elle aussi dans la villa), on a eu de quoi faire la balustrade de la chapelle Colonna à l'église des Saints-Apôtres, et le pavé de la Galerie. » Vopiscus a donc raison d'appliquer à cet édifice l'épithète de *magnificentissimum*. Une conception aussi gigantesque se comprend sans peine de la part d'un empereur qui avait l'esprit tout plein des merveilles de Palmyre et de Baalbeck. « Or le temple proprement dit n'était qu'une partie d'un ensemble quatre fois plus considérable, qui comprenait des escaliers permettant de monter directement de la plaine au sommet de la colline, des portiques, des souterrains. Ce type de monument diffère tellement de ce qu'on avait l'habitude de voir à Rome, qu'il ne s'explique que par une raison toute spéciale, comme celle que fournit le biographe d'Aurélien, « in porticibus templi Solis fiscalia vina ponuntur. »

L'inscription de Serapis que M. Hülsen, fidèle à ses idées, voudrait rétablir au fronton de cette construction colossale est en lettres si petites qu'on l'aurait à peine aperçue d'en bas.

M. Hülsen cite encore deux autres textes, où Serapis est désigné, qui sortent de cette région. Je dois faire remarquer que les circonstances de la double découverte ne sont point telles qu'elles emportent une adhésion immédiate. Enfin, dans les souterrains de la villa, qui semblent encore propres à servir de lieu de dépôt pour les vins, M. Lanciani a copié en 1878 toute une série de graphites en écriture orientale, et « presque à coup sûr palmyrénienne. » Quelques-uns se voient au Musée de l'*Orto Botanico*. Ce dernier argument n'est certes pas dépourvu de valeur. Et, s'il y aurait imprudence à considérer la cause comme définitivement jugée, on ne saurait s'empêcher d'avouer, après les explications très nettes de M. Lanciani, que les plus fortes probabilités sont en faveur de la théorie par lui défendue (*Bull. comun.*, p. 297-302).

Le Ministère de l'Instruction publique a fait exécuter quelques travaux de terrassement dans la partie occidentale du temple de Vénus et de Rome, entre la basilique de Constantin et le Colisée. A 2^{m},80 on rencontre le sol de l'antique cella dont une partie est encore dallée de porphyre et de pavonazzetto. De belles colonnes de porphyre sont sorties des déblais, ainsi que des fragments de chapiteaux en marbre d'ordre corinthien, qui attestent la magnificence de ce monument bâti par Hadrien. Parmi les marques de briques recueillies durant les recherches, la majeure partie ne remontent qu'au IVe siècle. L'édifice primitif subit donc à cette époque une restauration et des remaniements étendus (*Not. d. Scavi*, p. 58 sq. et 93).

La série déjà longue des *cippi terminales* exposée au Musée national des Thermes de Dioclétien s'est enrichie en 1894 de deux spécimens[1]; l'un, de 700 de Rome, porte le nom des censeurs Publius Servilius Isauricus et M. Valerius Messala; l'autre est du temps de Tibère et mentionne cinq *curatores Tiberis*. Ils n'ajoutent rien d'ailleurs à ce que nous savons de la *terminatio* du fleuve (*Not. d. Scavi*, p. 142, 170).

M. Pascal continue dans le *Bullettino comunale* ses études

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIV, 1891, p. 64; XXVI, 1892, p. 154; XXVIII, 1893, p. 147 sq.

sur la religion romaine. Il traite cette année du *Culte d'Apollon à Rome au siècle d'Auguste* et s'efforce d'en expliquer la diffusion par ces deux motifs, que le dieu était le protecteur adoré de tout temps dans la gens Julia et qu'il était annoncé par les anciens oracles comme le pacificateur et le génie tutélaire du siècle (*Bull. comun.* p. 52-88).

Dans un autre article sur *Le culte des « dieux inconnus » à Rome*, M. Pascal fait voir par des raisons très solides, selon moi, que les Génies de tel ou tel lieu avaient chez les Romains le caractère de dieux inconnus, comme il ressort des formules : *si deus*, *si dea*; *i mas*, *si femina*, employées pour les désigner. Le Génie de Rome même était de cette espèce ; la légende du second nom mystérieux de la ville en est un indice non équivoque. Aussi le fameux autel de Calvinus, au Palatin, qui sert de point de départ à la démonstration, ne doit-il être autre chose qu'une dédicace au Génie topique du bois sacré du Lupercal, près duquel il a été déterré (*Bull. comun.*, p. 188-202).

Un troisième travail : *Acca Larentia et le mythe de la Terre mère* tend à prouver que la légende d'Acca Larentia telle que les Latins la connurent est d'origine étrusque; on la retrouve d'ailleurs en Grèce et dans l'Inde. Sous ses nombreuses formes et parmi ses multiples aventures, on parvient néanmoins à distinguer que cette déesse représente la Terre féconde qui, par son union avec le Soleil et sous l'influence des puissances célestes, donne la vie à tous les êtres et leur ouvre largement son sein maternel (*Bull. comun.*, p. 325-353).

On lira ces mémoires avec intérêt; je me borne à les signaler, sans en présenter une analyse détaillée. L'histoire et la littérature ne sauraient entrer dans ce Bulletin, sous peine de lui faire perdre son caractère, que pour éclairer les découvertes de l'archéologie.

III

Cette année encore beaucoup de rapports utiles, insérés dans les *Notizie degli Scavi,* sortent du cadre de cette chronique.

M. Salinas résume en quelques pages pleines de choses les travaux accomplis à Sélinonte de 1887 à 1892. On sait qu'ils ont abouti à mettre à nu la plus grande partie de l'acropole et à enrichir le Musée de Palerme de trois nouvelles métopes, sans compter une quantité prodigieuse de terres cuites (p. 202-220) [1]. M. Falchi termine l'étude de la vaste nécropole étrusque de Vetulonia (p. 335-360). M. Brizio parle en détail d'une série de tombes archaïques déblayées à Verucchio et Spadarolo, dans le voisinage de Rimini (p. 292-309). M. Orsi annonce une relation, qui n'a point paru en 1894, sur ses récentes fouilles dans des sépultures des VIIIe et VIIe siècles au Fusco, près de Syracuse (p. 152). La terramare *Rovere di Caorso*, à 14 kilomètres à l'est de Plaisance, fournit à M. Scotti l'occasion de rapprochements avec les cités primitives du même genre déjà connues. Il retrouve à Caorso tous les traits signalés par M. Pigorini à propos de la terramare Castellazzo di Fontanellato dont j'ai parlé ici même[2], et apporte ainsi un argument de plus pour démontrer l'invariable disposition de toutes ces bourgades (p. 3-9, 373-376). Les nécropoles de Capodimonte, sur le lac de Bolsena (p. 123-141), de Novilara, aux alentours de Pesaro (p. 377 sq.), fournissent à MM. Brizio et L. A. Milani, un thème fécond d'observations. Une précieuse inscription de Libylée (Marsala) mentionnant Sextus Pompée et son lieutenant, L. Plinius Rufus, est disséquée savamment par M. Salinas (p. 388-391). Avec M. Viola nous nous rapprochons de l'époque impériale; les mosaïques de Tarente, auxquelles il consacre quelques pages, ne remontent guère au-delà. Mais elles ne touchent qu'assez peu à la religion; les décrire en détail m'entraînerait hors de mon sujet (p. 318-328).

1) Cf. un autre travail de M. Salinas dans les *Monumenti antichi dei Lincei*, I, p. 957 sqq.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, XXVIII, 1893, p. 156 sq. Deux communications de M. Pigorini à l'Académie des Lincei (Extraits des *Rendi conti*, séances du 26 novembre et du 17 décembre 1893) portent sur la terramare Castellazzo dont il a exploité en partie la nécropole et découvert le *templum* et sur la terramare Colombare di Bersano, près de Plaisance, où le *templum* se rencontre aussi. Ce sont là presque des révélations. M. Pigorini promet d'en traiter en détail dans les *Notizie degli Scavi*; dès que son étude aura paru, je ne manquerai pas d'en faire profiter la *Revue*.

Le fascicule des *Notizie degli Scavi* du mois de février (p. 33-47) contient le dernier rapport de M. Ferrero sur les fouilles du Grand-Saint-Bernard. J'ai analysé pour les lecteurs de cette *Revue* ses précédentes relations[1]; celle-ci contient très peu de faits nouveaux. Quelques vestiges d'un second édifice de la *mansio in summo Poenino*; une quantité d'objets, tablettes votives en métal, fragments de statuettes en bronze, fibules, anneaux, restes d'armes et d'ustensiles domestiques, morceaux d'amphores et de vases avec estampilles de potiers, monnaies gauloises et romaines; telles sont les principales découvertes dont il y est rendu compte. M. Ferrero les étudie avec la sagacité consciencieuse à laquelle il nous a habitués. La conclusion de son examen est que, de tous ces débris, les monnaies gauloises seules sont antérieures à l'établissement des Romains dans la contrée. Et si l'on excepte, avec ces mêmes pièces, quelques autres de l'époque républicaine, mais romaines d'origine, aucun des objets recueillis ne remonte au delà de l'époque impériale. « Il est donc très probable qu'avant les constructions élevées par les Romains il n'en existait aucune autre sur cette hauteur; au culte de Poeninus suffisait le rocher autour duquel ont reparu en grand nombre les monnaies gauloises et celles de la République. » Quand Auguste implanta d'une manière définitive sa domination dans la vallée d'Aoste, une route fut créée pour relier les deux versants des Alpes; la *mansio* se bâtit sur le col pour abriter les voyageurs; le temple enfin remplaça le grossier autel dont se contentaient jusqu'alors ces peuplades primitives.

Mis en goût par ces heureux résultats, M. Ferrero et M. le chanoine Lugon, de l'hospice du Grand-Saint-Bernard, ont voulu pousser plus loin leurs investigations et rechercher s'il n'y avait pas trace le long de la voie romaine de quelque autre monument antique. Des sondages pratiqués à la *Cantina di Fontintes*, à 2 kilomètres du sommet sur le versant italien, et au *Fond de la Combe*, à 1.500 mètres sur le versant suisse, ont produit une récolte assez abondante de poteries, de verres, de

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1891, t. XXIV, p. 77-81; 1892, t. XXVI, p. 161; 1893, t. XXVIII, p. 160 sq.; 1894, t. XXX, p. 183.

monnaies aux deux endroits; de plus, dans le second, des pierres aillées et un petit canal ont revu le jour. Il semble donc avéré que, dès les temps anciens, des abris bordaient la route en chacune de ces localités. Enfin, pour compléter cet ensemble de découvertes, M. d'Andrade, directeur de la conservation des monuments en Piémont et en Ligurie, a fait déblayer dans Aoste même, au nord de la ville, auprès de la tour médiévale de *Bramafan*, les vestiges assez importants de la porte (*porta principalis sinistra*) d'où sortait, selon toute apparence, la voie du Grand-Saint-Bernard. Et, pendant ces travaux, une inscription très précieuse pour l'histoire de la cité reparut sous la pioche des ouvriers. Elle nous montre, au cours des années 731-732 (23-22 av. J.-C.), les Salasses, qui avaient échappé à la ruine de leur nation, revenus dans la récente colonie d'*Augusta Praetoria* (elle datait de 729/25) et rendant leurs hommages à Auguste qu'ils qualifient de patron (*Not. d. Scavi*, p. 367-372)[1].

Les fouilles conduites par M. Ferrero pour dégager le temple de Jupiter Poeninus ont donc abouti à des résultats plus importants et plus étendus que ne l'avait présumé leur auteur. Stimulés par son exemple, les archéologues de la contrée se sont mis à l'œuvre. Et voici que, procédant avec méthode, ils exhument déjà un texte capital pour l'histoire du pays. J'aime à croire qu'ils ne s'en tiendront pas là, et que ces recherches, conséquence logique de celle du *Summus Poeninus*, nous réservent encore dans l'avenir quelque nouvelle surprise.

Tandis que les sommets neigeux des Alpes se voyaient ainsi arracher leur secret, tout à l'opposé de la péninsule, et dans une contrée moins sauvage, un autre sanctuaire célèbre reparaissait aussi à la grande joie des archéologues. Virgile, dans l'énumération des peuples qui se préparent à combattre sous les ordres de Turnus, parle de ceux « qui labourent le rivage sacré du Numicus et dont la charrue retourne la terre des collines Rutules et du mont de Circé, campagnes où règne Jupiter

1) Voir aussi à ce sujet, E. Ferrero, *Di un' iscrizione di Aosta* (*Atti dell a R Accademia delle scienze di Torino*, t. XXX, séance du 24 février 1895).

Anxurus[1]. » Avec ce passage de l'*Énéide*, quelques phrases de Tite-Live sont presque les seuls témoignages formels que l'antiquité nous ait transmis sur ce dieu. Les vers de Virgile sont à retenir parce qu'ils nous indiquent que son sanctuaire s'élevait sur une hauteur et que son culte, loin d'être borné à la seule ville de Terracine, s'étendait aussi sur les contrées environnantes. Servius, dans son commentaire, ajoute un détail précieux : Jupiter Anxur ou Anxurus était un Jupiter enfant[2]. Et ce mot explique une monnaie de la gens Vibia sur laquelle est représenté un dieu jeune, avec la légende *Jovi Axur*[3]. Toutefois le lieu précis où résidait la divinité n'était nulle part indiqué. Jusqu'à l'année dernière on l'ignorait complètement. Les conjectures, à vrai dire, ne faisaient pas défaut. Parmi les auteurs qui ont écrit sur Terracine, les uns prétendaient reconnaître l'emplacement du temple, sur le Monte S. Angelo qui domine la cité; il couronnait l'antique citadelle dont quelques arcades subsistent encore près du sommet. D'autres, d'accord avec les traditions locales, ne considéraient ces vestiges que comme une œuvre d'époque relativement récente et barbare, un soi-disant *praetorium Theodorici*. Excluant la montagne qui les supporte du territoire d'Anxur ou Terracine, ils plaçaient la vieille forteresse et le temple sur la petite éminence, au nord de la ville, qu'occupe encore aujourd'hui un château du Moyen-Age. M. de la Blanchère s'est fait le champion décidé de cette opinion. Les fouilles qui viennent avoir lieu au Monte S. Angelo, grâce à la libéralité du municipe de Terracine, ont démontré qu'elle était de tous points erronée.

Il existe sur la montagne, à une assez faible profondeur au-

1) *Aen.*, VII, v. 797-800 :

Qui. . . . . sacrumque Numici
Litus arant Rutulosque exercent vomere colles
Circaeumque jugum, quis Juppiter Anxurus arvis
Praesidet.

2) *Ad Aen.*, l. c. : « Circa hunc tractum Campaniae colebatur puer Juppiter, qui Anxurus dicebatur. »

3) cf. Eckhel, *Doctr. num. vet.* I, p. 100; Cohen, *Méd. cons.*, p. 333, n. 19.

dessous du sol, un temple orienté du nord au sud, long de $33^m,50$ et large de $19^m,70$, entièrement construit en blocage. La cella, de $14^m,10 \times 13^m,60$, avec une entrée de $4^m,98$, était ornée à l'extérieur de demi-colonnes engagées dans ses murs, six sur les côtés longs, quatre au fond. A l'intérieur, appuyée au mur, vis-à-vis de l'entrée, on remarque une base en briques, où se dressait l'image de Jupiter. Le pavé est de mosaïque blanche sans valeur. De grandes colonnes corinthiennes, en albâtre des carrières du Monte Circeo, décoraient le pronaos, long de $12^m,80$, où l'on accédait par quelques degrés encore visibles. L'architecture de tout l'ensemble, le style des chapiteaux et aussi les marques de briques dénotent les premières années de l'Empire.

Une couche de cendre et de charbons qui recouvre les ruines, et de gros blocs calcinés sur l'un des flancs de l'édifice, prouvent bien qu'il fut détruit par un incendie. M. Borsari, à qui nous devons ce compte-rendu très détaillé, ajoute que les statues brisées en menus morceaux, l'absence d'une bonne partie des colonnes précipitées sans doute sur les pentes de la montagne, lui font croire à une destruction systématique de la part des chrétiens. Ne conviendrait-il pas en conséquence de leur attribuer l'incendie même qui dévora le temple ?

Le temple retrouvé a permis de se rendre compte de l'âge et de l'utilité du prétendu *praetorium Theodorici.* Ce sont de simples substructions en arcades, sur lesquelles rep osait l'édifice. Il n'est point en effet au sommet du mont, où les rochers auraient intercepté la vue, et qui était d'ailleurs garni de la citadelle. On l'a établi à un niveau inférieur, à 198 mètres d'altitude, d'où le regard peut embrasser une vaste étendue de côte. Il était de la sorte visible de Fondi et de Gaëte à l'est, d'Anzio et d'Ardée au nord-ouest. Virgile se rappelait cette situation admirable, lorsqu'il traçait les vers que j'ai rapportés. Pour bâtir sur le versant abrupt, il fut indispensable avant tout de préparer une large esplanade ; mais comme on ne pouvait obtenir un sol parfaitement uni en taillant le roc, on en corrigea les inégalités au moyen de cette première assise en voûtes ; elle assurait en même temps la solidité de l'ensemble. Les caractères architectoniques qu'elle

présente ne laissent aucun doute sur son origine contemporaine de celle du monument supérieur. C'est par une étrange méprise qu'on y a reconnu un *ouvrage des barbares*.

Outre ces indications topographiques très claires, les fouilles du Monte S. Angelo ont encore donné quelques renseignements sur le culte lui-même. Deux petites bases dédiées à Vénus et destinées à porter une statuette de la déesse sont un motif suffisant de penser qu'une chapelle lui était consacrée dans le grand sanctuaire. En ce qui concerne Jupiter lui-même, il semble prouvé qu'il rendait des oracles en ce lieu. C'est ce qui résulte d'une curieuse découverte faite tout auprès du temple. Entre quatre murs longs de 6 à 7 mètres, se trouve un roc naturel percé d'un trou à sa partie supérieure. Au-dessous de ce roc s'étend une grotte étroite, de 7 mètres de profondeur, qui communique avec le dehors par une sorte de soupirail. Il se produit ainsi un courant d'air qui fait voler les pailles et les feuilles introduites dans l'orifice d'en haut. C'était par cette voie, à n'en pas douter, que les prêtres envoyaient les soi-disant réponses de Jupiter; leur supercherie est prise sur le vif. Une deuxième grotte qui servait peut-être aussi pour les prédictions se voit en contre-bas du temple vers la façade.

Mais une autre trouvaille est plus curieuse encore. Que les Vosques aient jadis adoré sur ces hauteurs une divinité du nom d'Anxur, transformé plus tard par les Romains en Jupiter Anxur, comme Penn devint Jupiter Poeninus, le fait est possible, probable même ; cependant on ne possède aucun argument formel pour le démontrer. Il n'en est pas moins certain que le caractère essentiel de ce dieu, c'est la jeunesse. Après les dernières recherches, on ne saurait garder le moindre doute à ce sujet.

En effet, parmi les ex-voto retirés des ruines, il s'est rencontré de minuscules objets en plomb préservés du feu par le plus grand des hasards. On y reconnaît une table à trois pieds, un fauteuil, un escabeau, une crédence, un chandelier, des sandales, des plats de formes diverses, des patères, une cruche à vin, un gril, et d'autres ustensiles encore, bref, pour me servir d'un terme facile à comprendre, tout un *ménage de poupée*.

Les jouets de cette sorte sont fort rares ; on n'en connaît guère qu'une autre série, conservée au Musée de Reggio d'Émilie et provenant de la tombe d'une fillette de quinze ans[1]. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de faire ce rapprochement pour démontrer que de telles offrandes déposées dans un temple ne pouvaient s'adresser qu'à une divinité enfantine. Elles confirment pleinement l'assertion de Servius et le témoignage du denier de la gens Vibia (*Not. d. Scavi*, p. 96-111).

En terminant son compte-rendu, M. Borsari nous annonce que les recherches se poursuivront au Monte S. Angelo. Espérons que lui et ses collaborateurs n'auront pas la main moins heureuse pendant leur seconde campagne que durant la première. Pour peu qu'il nous arrive d'Italie quelques relations aussi instructives que la sienne, mon prochain Bulletin aura de grandes chances d'être bien accueilli de mes lecteurs.

Aug. Audollent.

1) *C. I. L.*, XI, 1029.

HISTOIRE

DU

COUVENT CATHOLIQUE DE KYÔTO

(1568-85)

(*Suite et fin*)

Le onzième mois de 1578, Tacayama Ouconn[1] se révolta contre Nobounaga et se joignit à ses ennemis. Nobounaga manda le Padre Ouroucan et lui fit dire par Sougué-no Ya Cou-émon: « Vous savez que votre nouvelle religion du Souverain céleste doit sa grande extension aux ordonnances par lesquelles je l'ai favorisée. Ses adhérents sont donc tenus de me servir au péril de leur vie, et voici pourtant que Tacayama, qui passe pour un des plus fervents, me désobéit et se joint à mes ennemis. A l'origine des choses, le Souverain céleste établit la droiture de cœur pour fondement de la religion; mais ce Tacayama, en se joignant au rebelle Mourachigué, n'agit pas avec droiture. Faites qu'il répare sur-le-champ cet acte de déloyauté et revienne à moi. Sinon, je n'hésiterai pas un instant à anéantir jusqu'aux derniers vestiges votre nouvelle secte. » Sur ces paroles, dites avec une grande irritation, Ouroucan rentra au couvent très effrayé, et bientôt, par ses exhortations, Tacayama revint au parti de Nobounaga.

Pour toutes ces raisons, Nobounaga n'en arriva pas à supprimer une bonne fois la nouvelle religion. Les deux Padre noircissaient dans son esprit toutes les sectes bouddhiques et détruisaient l'influence de leurs rivaux. Tant qu'il vécut, ils répandirent leurs croyances en toute liberté.

1) C'est celui que les relations des missionnaires appellent Oucondono. *D ono* équivaut à : seigneur.

En 1582, le 2e jour du sixième mois, Nobounaga et son fils, surpris à Kyôto par Akétchi Mitsouhidé [1], durent se donner la mort. Peu de jours après, Hidé-yochi arrivait à Kyôto, repoussait Mitsouhidé, battait Chibata et prenait en mains le pouvoir suprême. Pendant environ dix-huit ans, de 1568 à 1585, la nouvelle religion n'avait fait que prospérer. Mais en cette année 1585, Hidé-yochi l'abolit soudainement. Voici pour quelle raison.

(En cette année, il bâtit le château d'Osaca, fut investi des fonctions de régent de l'empire, et défit le parti des Sasa dans le Hocou-étsou.)

Hidé-yochi avait dans son entourage un certain Naca-i Chouri-daïou. Cet individu, qui avait commencé par être un artisan nommé Nacaï Hampéï, avait aidé Hidé-yochi dans toutes ses constructions, à commencer par celle du château d'Osaca, et le servait avec la plus grande assiduité, ne le quittant ni jour ni nuit. Sa demeure privée était au pied du château de Yodo, en ville; il y logeait sa mère; pour lui, étant, selon son expression, le premier des artisans du monde, il demeurait parmi les gens de son métier, à manier le pouvoir.

Aussi longtemps que vécut Nobounaga, sous son patronage puissant, les Padre et les hermanos avaient propagé leur religion en toute liberté. Maintenant, Hidé-yochi était au pouvoir; un mot de lui suffisait à empêcher que personne ne bougeât dans l'empire. « Il faudrait bien, dirent-ils, pouvoir entrer dans ses bonnes grâces, pour avoir toute liberté de faire de la propagande. » Ils combinaient toute espèce de plans.

Apprenant que ce Chouri-daïou servait Hidé-yochi avec une telle assiduité qu'il ne le quittait ni jour ni nuit, ils se dirent : Il faut, par tous les moyens, l'attirer à nous, afin d'avoir par lui accès auprès de Hidé-yochi. Le résultat de leurs combinaisons fut qu'un soir, Fabien, revenant de Nagasaki, fit en sorte de se trouver au coucher du soleil à Yodo, en passant par le bac de Maki-

1) Un des principaux lieutenants de Nobounaga, qui, paraît-il, préparait sa trahison depuis longtemps. Il en fut bientôt puni ; fuyant devant Hidé-yochi, il fut massacré par des voleurs, en rase campagne, le douzième jour après son coup de main.

cata. Il fit arrêter sa chaise à porteurs devant la maison de celui qui gardait la famille de Chouri-daïou en son absence et envoya dire « qu'il était un bonze d'un couvent de Kyôto; qu'il avait eu des affaires à Sacaï, dans la province d'Idzoumi, et qu'il en revenait justement; que, par le temps qui courait, on ne prenait aucune mesure contre les voleurs de grand chemin et qu'il était hasardeux de voyager de nuit; qu'il se permettait de leur demander la faveur de faire halte ici cette nuit ». La mère de Chouri-daïou répondit : « Seigneur, c'est la demeure du gardien; mais puisque vous êtes un religieux, veuillez vous y installer. » Elle pria Fabien d'entrer (il y avait deux prêtres, un porte-ombrelle, un porte-coffre, un porte-sandales, quatre porteurs de chaise, deux pages, en tout une douzaine de personnes). Fabien était vêtu de beaux habits, et portait des parfums qui embaumaient l'air autour de lui. « A cette époque de troubles, dit-il, faire encore 3 lieues de nuit jusqu'à Kyôto est gênant et pénible, et je vous suis fort reconnaissant pour la faveur que vous me faites », et après avoir remercié, comme il est d'usage, pour le logis où il s'installait, il y passa la nuit. Le lendemain matin, la mère de Chouri-daïou dit à ses gens que, sans savoir encore quelle était la croyance du vénérable prêtre, s'il venait à s'informer de l'autel du Bouddha, on eût soin de tenir propre l'oratoire. Mais l'hôte ne s'en inquiéta pas le moins du monde. Lui et sa troupe, après avoir été régalés par la mère de Chouri, lui exprimèrent, comme il est d'usage, leurs regrets de l'avoir dérangée, et s'en allèrent.

Elle fit diverses réflexions et dit à ses gens : « Ce religieux, que nous avons reçu chez nous, a un costume de toute beauté, habit blanc, crêpe rouge, des étoffes brunes, un col de velours; c'est toute autre chose que la mise habituelle d'un bonze. Et surtout, il n'a pas demandé une seule fois où était notre Bouddha domestique. Ce sera sans doute un de ces religieux du Couvent des Étrangers. »

Quatre ou cinq jours plus tard, un domestique se trouva à la porte, tenant une grande boîte, et se présenta comme messager de Fabien, avec lequel il avait logé ici. Il offrit, sur un plateau,

une livre d'aloès, cinq rouleaux de satin, autant de crêpe, et fit de nouveaux remerciements pour l'hospitalité qu'on leur avait accordée. La mère de Chouri s'émerveilla de ces présents, dont la valeur la mettait dans un grand embarras, si bien qu'elle voulait les refuser; mais le messager les posa là et s'en retourna. Dans la suite encore, c'étaient tantôt des étoffes de soie, tantôt de la soie en écheveaux, etc., qu'on venait apporter, sans admettre qu'on les refusât.

Longtemps après, un soir qu'il pleuvait, Fabien, prétendant de nouveau revenir de Sacaï, fit halte une nuit chez la vieille mère de Chouri. Elle vint au devant de lui, le pria d'entrer, et lui fit force compliments au sujet des cadeaux. Lui, de son côté, engagea une conversation qui dura toute la nuit. Il parla ainsi : « Selon le bouddhisme actuel, Chaka, Mida, tout en étant appelés des Bouddhas, ne diffèrent en rien, par leur nature, des hommes ordinaires; pour cette raison, dans cet âge de décadence religieuse, le bouddhisme tombe en ruines, et la morale disparaît d'elle-même. Par le moyen du bouddhisme actuel, il est absolument impossible de devenir un Bouddha. Mais le bouddhisme du Souverain céleste enseigne que ce Souverain est un Bouddha apparu dès les premiers temps du chaos, et qui, aujourd'hui encore, ne formant qu'une substance avec le soleil et la lune, n'a souffert de changement, depuis les origines du ciel et de la terre, ni en ce qui concerne la puissance de sa religion, ni en ce qui concerne son influence bienfaisante sur les mœurs. J'ignore quelle est la croyance de Votre Seigneurie, mais je vous conseille, si vous désirez renaître un Bouddha dans la vie future, de vous hâter de vous convertir à la religion du Couvent des Étrangers. » C'est ainsi qu'il prêchait la vieille dame, avec toute l'éloquence dont il était capable. Mais elle, ferme adhérente de la secte Némboutsou, ne se laissa pas entamer et lui répondit : « Je vous suis infiniment reconnaissante pour votre belle prédication. Mais nous appartenons, depuis de longues générations, à la secte Némboutsou; et quoi qu'il y ait aujourd'hui toute espèce de croyances, nous ne prêtons l'oreille à aucune autre que celle-là, et mettons toute notre confiance dans le vœu fait par Amida de

sauver tous les êtres; nous espérons dès cette vie obtenir le salut et devenir des Bouddhas, et ne demandons rien d'autre que notre religion bouddhique. Ainsi, si reconnaissante que je vous sois pour votre enseignement, il m'est impossible de cesser de participer au vœu qu'a fait Amida. »

Elle refusait donc de se laisser gagner par Fabien; mais celui-ci, qui avait ses projets, revint à la charge en disant : « Tout homme a, de nature, une notion claire et sûre de la vie future ; c'est pourquoi, il n'y a pas besoin de vous la prêcher malgré vous; mais puisque je jouis aujourd'hui de votre accueil si courtois, par l'effet secret de mes actions passées, je ne puis pas m'empêcher, quoi que j'en aie, de revenir sur ce sujet. Parlons du bouddhisme actuel. Considérez, je vous prie, les vertus soit du Bouddha auquel vous accordez toute votre confiance, soit de ceux des autres sectes. Dans tous les livres sacrés qui traitent de Chaka, vous trouverez que ces Bouddhas ont manifesté dans ce monde des pouvoirs surnaturels, miraculeux[1]. Donc, même si ces Bouddhas ne demeurent plus parmi nous, il faudrait, si les vertus de leur religion ne sont pas amoindries, que ces pouvoirs surnaturels s'exercent encore par la force des pratiques religieuses. Néanmoins, la preuve est là que les pouvoirs sont éteints, dans n'importe quelle secte; car les prêtres ont beau discourir continuellement du bouddhisme, ils sont incapables de manifester aux yeux de tous ces pouvoirs miraculeux. D'autre part, dans notre religion du Souverain céleste, on enseigne un Bouddha apparu à l'origine du ciel et de la terre, et dont les pouvoirs demeurent les mêmes à travers l'infinité des âges et sont venus jusqu'à nous, car, par les vertus de cette religion, il n'y a aucun pouvoir surhumain que nous ne puissions acquérir. Nos convertis sacrifient leur vie, s'il le faut, à leur foi au Souverain céleste. Voyez comment le Couvent des Étrangers s'est accru ! C'étaient tous des adhérents de la secte Némboutsou, comme vous, ou d'autres sectes; mais, une fois venus à nous, ils ne veulent plus connaître

1) En particulier, le *jizai*, litt. : « être par soi-même », c'est-à-dire l'indépendance. Ici, il s'agit de l'indépendance des lois de la matière. (Sansc. *svayambhû*.)

d'autres sectes. L'or et le laiton sont pareils, à première vue; mais il suffit d'en briser un morceau pour voir la différence[1]. Pensez-y bien, si vous souhaitez d'habiter le paradis, dans la vie future ! »

Ainsi parla Fabien avec chaleur. Mais la vielle dame, qui croyait de tout son cœur à ce qu'enseigne la secte Némboutsou, n'était pas du tout disposée à se laisser convaincre ; cependant, elle prit sur elle de lui répondre : « Je crois à Némboutsou et ne demande rien de plus ; mais puisque vous avez la bonté de m'entretenir de ces choses de religion, envoyez-nous, je vous prie, l'un ou l'autre de ceux qui demeurent au Couvent avec vous ; nous inviterons aussi un prêtre bouddhiste, et je les entendrai volontiers discuter sur la religion et décider de cette question. Mais une femme ignorante comme moi n'est pas à la hauteur de ces choses. »

Fabien tomba d'accord de cet arrangement et promit de venir, exactement comme la vieille dame l'avait proposé, à la réunion et d'y décider clairement la supériorité de sa religion ; et qu'il la guiderait alors elle-même dans la sainte voie. Là-dessus, il fit ses compliments et rentra au Couvent.

La vieille dame, pressée par Fabien et embarrassée de lui répondre, s'était, sans savoir bien comment, engagée à arranger une dispute religieuse ; elle s'était ainsi débarrassée de Fabien ; mais en pensant à ce qu'elle avait promis, elle se dit : « Je ne suis qu'un personnage obscur et je veux inviter des prêtres illustres à une solennelle dispute religieuse — cette dispute fera grand bruit, ce qui me gêne beaucoup. Nous aurons beau tenir la chose secrète, si la nouvelle s'en répand d'avance, et que l'on s'attroupe chez moi, comment pourrai-je les renvoyer? Et s'il se passait quelque incident imprévu, ce serait un véritable malheur pour mon fils. Non! je vais tout simplement chercher un laïque, versé dans les livres sacrés, et je prierai Fabien de discuter avec lui. » Elle s'enquit dans la capitale et aux alentours, et finit par trouver, dans la Grand'Rue du Quatrième quartier, près du champ

1) Antithèse de l'expression bouddhique : toutes les sectes sont comme des baguettes d'or. Brisez l'une ou l'autre, c'est toujours de l'or.

d'équitation des Saules, un vieillard qui vivait dans la retraite, et se nommait le vieillard Kachiwa (Chêne). Il avait été autrefois moine au monastère méridional du mont Eï-zan. Des douleurs à la tête l'empêchant de continuer à se raser, il avait laissé croître de nouveau ses cheveux, et vivait dès lors en laïque retiré.

Il fut donc invité, ainsi que Fabien, à Yodo; il ne tarda pas à arriver. C'était en 1584, le 12 du neuvième mois. Fabien avait revêtu, sur un dessous de crêpe cramoisi, une étoffe de soie de Corée, un habit gris, et portait sur la tête un bonnet de laine bleu. Le vieillard Kachiwa entra dans la pièce où il se trouvait et se présenta à lui. Le serviteur de Fabien plaça à droite de la natte de son maître un coffre laqué, à dessins d'or sur fond noir, avec ferrures d'or et d'argent.

Alors le vieillard Kachiwa commença ainsi :

« Quel Bouddha la secte du Souverain céleste adore-t-elle ? »

Fabien ouvrit le coffret et en tira le livre sacré de la secte du Paradis (Djôdo), c'est-à-dire le Lotus de la Vraie religion, en huit livres[1]. Il les posa sur le couvercle du coffret, et, se mettant à genoux, répondit en ces termes : « La divinité[2] qu'adore notre secte, est un esprit qui est apparu au commencement de la création; nous le révérons sous le nom de Tathâgata-Souverain céleste. Il n'y a d'autre Bouddha que celui-là dans l'univers entier. Il est apparu dans ce monde dès l'origine du chaos, et c'est par un effet de sa sagesse et de sa bonté qu'il a fait, au ciel, le soleil, la lune et tous les astres qui y brillent; sur la terre, les montagnes, les mers, les plantes, les arbres, les oiseaux et les bêtes. Alors, le cœur des hommes était droit, de sorte qu'ils obtenaient la récompense du ciel sans même avoir besoin de désirer être agréables au Bouddha. Mais plus tard, la concupiscence surgit soudain en eux; ils eurent toute sorte de désirs, et ne méritèrent plus d'obtenir les rétributions célestes, et, tournèrent dès lors dans le cercle vain des existences. C'est pourquoi le Tathâgata-Souverain céleste eut pitié de leurs souffrances et leur

1) Traduit par Burnouf sous le titre du *Lotus de la Bonne loi*.

2) Fabien emploie, ou l'auteur lui fait employer, une expression bouddhique : le Saint suprême. De même, celles de Tathâgata, de rétribution, etc.

apprit à répéter ces mots : Donne-nous de renaître dans le Paradis céleste, d'avoir une heureuse existence, maro. Celui qui répète cette formule gagne la faveur du Souverain céleste, et obtient comme rétribution de renaître au ciel. Au Japon, vous avez eu la religion des Camis, mais jamais de Bouddha. Ceux que vous appelez dieux ne sont que des hommes de l'Inde. Mida était un homme, appelé le bhikchou Dharmakoça; Chaka était aussi un homme, nommé Siddha. Tous deux ont vécu sur cette terre bien longtemps après la création du monde. Au Japon, vous avez eu Tén-chô-daïjin, déesse du soleil[1]; Hatchiman, dieu de la guerre; Temman Tenjin; tous des hommes, connus comme tels de la façon la plus évidente par les autres hommes. Qui osera soutenir qu'ils peuvent, avec leur sagesse et leur bonté tout humaines, secourir les autres hommes? — La religion de Chaka est fondée sur la la mendicité ; ses religieux vivent des aumônes des gens compatissants; et l'on déclare que ceux qui font ces aumônes en retirent des mérites qui leur font gagner la nature de Bouddha. S'il en est ainsi, les pauvres, les mendiants, qui n'ont rien à donner, sont donc privés éternellement d'obtenir ce fruit des œuvres? — Dans les 42 provinces de notre pays du sud on adore le Souverain céleste ; pour cette raison, on n'y voit aucun mendiant affamé, aucun malade accablé de souffrances. L'origine de notre pays remonte aussi haut que les montagnes et les mers ; c'est pourquoi, il n'y surgit pas de désirs déréglés ; par conséquent, on n'y commet pas de mauvaises œuvres ; par conséquent, pas de rétribution douloureuse; par conséquent, dès cette vie, on y jouit des rétributions célestes ; c'est ce qu'on appelle « en tant qu'homme, un Bouddha », c'est-à-dire dès cette vie et en tant qu'êtres humains, devenir des Bouddhas. Chaka, Mida sont des hommes comme les autres, sans pouvoirs surnaturels ; voyez-en plutôt la preuve, » et; prenant les livres sacrés posés à côté de lui, il les déchira, et foula aux pieds leurs débris épars. Puis il reprit : « Ne pouvant pas secourir les hommes, ils ne peuvent pas non plus leur infliger des châtiments. Vieillard Kachiwa, veuillez seule-

1) Autrement dit *Ama-térass'*.

ment prêter l'oreille à l'exposé de notre religion; vous ne tarderez pas à adorer, vous aussi, le Souverain céleste, pour gagner ensuite la rétribution du ciel. »

Voilà le langage insultant qu'il tenait. Le vieillard Kachiwa avait lancé au commencement une ou deux réponses. Ensuite, il écouta dans le plus profond silence. Quand son adversaire commença à calmer l'ardeur de ses critiques, le vieillard Kachiwa s'arrangea de nouveau sur sa natte et demanda : « Avez-vous fini ? » — Fabien répondit : « La matière est bien loin d'être puisée; mais voilà au moins ce que j'avais à dire cette fois-ci. » — Le vieillard Kachiwa reprit : « Pour le reproche injurieux que vous faites à nos prêtres de recevoir l'aumône, il suffira de dire que c'est une institution qui nous vient du Bouddha lui-même. Venons-en à votre Souverain céleste. C'est, selon vous, un antique Bouddha, de l'époque de la création des choses ; il apparut au temps où le monde s'organisait, et créa le soleil, la lune, les hommes, les oiseaux, les bêtes, tout enfin. Ému de pitié à la vue des mauvaises œuvres et de la concupiscence dont les derniers âges sont remplis, il s'est imposé de grandes peines et beaucoup de souffrances pour inventer une formule mystique, et il porte secours à tous ceux qui la répètent fréquemment. Votre religion est-elle composée de ces doctrines arrêtées, oui ou non? » — Fabien répondit : « Sans aucun doute. »

Le vieillard Kachiwa reprit alors : « Il y a, dans ce que vous dites là, des choses peu claires. Veuillez maintenant écouter ce que j'ai à dire, corriger mes raisonnements et me faire une réponse qui éclaircisse mes doutes. Je dis donc que, dans ce monde, tout ustensile fait de main d'homme a un emploi déterminé ; rien n'est fabriqué inutilement. Alors, dans quel but le Souverain céleste apparu dans ce monde a-t-il créé l'humanité avec ses mauvaises œuvres et ses désirs charnels? Ensuite, qu'est-ce que cette formule sacrée inventée au prix de tant de peines et de souffrances? Y en avait-il besoin, s'il n'avait pas créé les hommes? — Vous dites : « Chaka, Amida, ne sont que « des hommes ;c'est pourquoi les pouvoirs surhumains des Boud- « dhas ont disparu, et j'ai beau fouler aux pieds leurs livres

« sacrés, aucun châtiment ne m'atteindra. Au contraire, le Tathâ-
« gata-Souverain céleste est un Bouddha apparu à l'origine même
« du chaos ; aussi, sa puissance divine ne souffre-t-elle aucune
« diminution à travers les âges. » — S'il en est ainsi, pourquoi les hommes des temps récents ne sont-ils pas, grâce à ce pouvoir surnaturel, aussi droits de cœur que ceux qui vivaient au commencement du monde? Pourquoi, au lieu de gagner la rétribution du ciel, font-ils de mauvaises œuvres? La puissance divine[1] de ce Tathâgata a donc aussi disparu? C'est donc une fausseté de dire que son pouvoir est inaltérable à toujours; c'est un raisonnement qui ne se soutient pas. Qu'avez-vous à dire à cela? »

Fabien n'aurait su répliquer un seul mot; il tenait la tête basse et ne desserrait pas les dents. Cependant le vieillard Kachiwa le pressait : « Eh bien, Fabien, qu'avez-vous à répondre? » — Il ne disait rien. Alors le vieillard lui tint une seconde fois, mot pour mot, le discours d'avant, en insistant sur chaque point. Fabien n'y pouvant plus tenir, et incapable de discuter plus longtemps de religion, se leva en s'écriant : « Vous êtes un sot! Vous n'y entendez rien! Autant discuter avec des femmes! Quel raisonnement pourriez-vous comprendre? Quelle pitié! que c'est triste! les êtres, abandonnés du destin, ne sont pas susceptibles d'être sauvés. » — Et il voulait s'en aller. Le vieillard Kachiwa le retint par le bord de son habit : « Êtres abandonnés du destin, dites-vous? C'est une expression des prédications de Chaca. Fabien, vous vous appropriez donc les textes sacrés de Chaca? » Et il saisit son éventail et en frappa Fabien sur la tête, à coups redoublés. Fabien ne disait toujours rien, mais on l'entendait gronder. A la fin, dégageant son habit par une secousse, il quitta sa place insensiblement et disparut. Toute l'assemblée partit d'un éclat de rire. La vieille dame surtout était contente, et fit tous ses remerciements au vieillard Kachiwa, qui répondit : « Je pensais que cet individu parlerait d'après les textes sacrés, et qu'il faudrait lui répondre de même; mais une discussion comme celle d'aujourd'hui, où Fabien a voulu prêcher indépendamment

1) Le japonais dit naturellement toujours : la puissance bouddhique.

des textes sacrés, est bien aisée; il ne vaut pas la peine de s'en faire du souci. Voilà au fond à quoi se réduit la controverse de cette nouvelle religion. C'est donc une secte bien curieuse, qui se fait des conversions uniquement au moyen de largesses d'argent et d'objets de prix. » — Sur quoi, il fit ses adieux et se retira.

Cependant Nacaï Chouri-daïou, ayant obtenu un congé de Hidé-yochi, était venu à sa maison. Dès qu'il vit sa mère, il apprit d'elle toute cette histoire de Fabien. Voilà certes une histoire bonne à savoir, pensa-t-il, tout en la lui faisant raconter; et il se rendit auprès de son maître et lui rapporta exactement toute cette plaisante affaire, dont Hidé-yochi voulut savoir tous les détails. Ce grand général, avec son esprit prompt, son regard perçant, discerna vite de quoi il s'agissait, et dit : « Nobounaga a été le protecteur en titre de cette secte. Après sa mort survenue par un coup inopiné et fatal, c'est moi qui pris le pouvoir. Ces gens-là, tout en continuant leur propagande, se méfient de mes intentions et veulent gagner ma faveur. Sachant que vous êtes l'un de mes familiers, ils ont tenté d'abord votre mère, en lui faisant des cadeaux de prix, pour arriver peu à peu à vous gagner aussi. Par votre canal, ils comptaient s'insinuer dans mes bonnes grâces. Tout cela est hors de doute. Il est vrai que toutes les prédications bouddhiques me sont indifférentes. Mais au moins c'est pour des motifs de morale que les gens y croient et en suivent les pratiques; tandis que le procédé extraordinaire de ces étrangers consiste à faire des convertis par intérêt en leur faisant des largesses. Quand on songe à la combinaison, par laquelle ils espéraient se mettre bien auprès de votre mère, on a des raisons d'être alarmé. Personne ne peut dire quels maux ils nous causeront encore. En particulier, il m'est revenu que quelques-uns des daïmiôs commencent à partager cette croyance. Si nous ne traitons pas cette affaire avec toute la vigilance qu'elle mérite, il sera inutile de vouloir interdire cette religion lorsqu'un grand nombre de familles riches et illustres y auront fait adhésion; ce sera trop tard; autant alors essayer, comme on dit, d'arracher la racine d'entre ses deux premières feuilles. Il faut abolir immédiatement le Couvent des Étrangers.

Il donna ordre à deux de ses officiers, Masouda Ouémon-no djô et Nagatsouca Ôcoura-daïou de saisir tous les individus venus du pays du sud, sans toucher à la vie d'aucun et de faire également prisonniers tous les prosélytes qui se trouvaient dans l'enceinte du couvent, jusqu'au dernier homme ; et il leur donna une troupe de trois mille cavaliers pour leur prêter main-forte. Au couvent, on avait été averti secrètement par des coreligionnaires, Ichida Djibou Chô-no Souké, Konichi, seigneur de Séttsou, Tacayama Ouconn, etc. ; l'alarme fut grande. Fabien, Cosme et Simon, sans attendre que tous les chemins fussent remplis de soldats et la fuite impossible, sans penser même à rien emporter s'enfuirent, le premier à Kiouchou, le second dans la province de Tôtômi, où il avait des connaissances ; le troisième se cacha dans la province d'Etchizén. Les deux Padre et les deux hermanos ne savaient que devenir. Ils n'étaient pas revenus de leur trouble, que les deux officiers fondaient sur le couvent et le cernaient. Tous les gens du couvent furent liés et amenés devant Hidé-yochi. Celui-ci donna le décret que voici :

« Autrefois, les Hôdjô étant régents à Camacoura, pour avoir châtié par la mort des étrangers, on suscita une grave affaire à notre pays[1]. Ces gens n'étant pas des habitants du Japon, nous ne voulons pas examiner leur délit du point de vue des lois japonaises. Ils seront envoyés à Nagasaki et embarqués sur un navire hollandais. S'ils remettent les pieds au Japon, ils seront décapités. Qu'ils aillent faire part de ceci dans leur patrie ».

Ceci fut le point de départ de l'abolition du christianisme ; au bout d'environ dix-huit ans, de l'an 1568 (sous Nobounaga) à l'an 1585 (sous Hidé-yochi), l'immigration des Étrangers du sud prit fin.

Quatre ans plus tard, Cosme revint du Tôtômi dans l'Idzoumi

1) Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, les Japonais eurent beaucoup à craindre pour leur indépendance de la part des Mongols, qui, avant d'attaquer leur pays, envoyèrent à plusieurs reprises des ambassadeurs à Hôdjô Tokimouné, premier ministre du Chôgoun, et, de fait, régent de l'empire, à Camacoura. Il laissa les uns sans réponse, et fit décapiter les autres en deux occasions, en 1276 et en 1280, ce qui, naturellement, indigna les Mongols et hâta leurs expéditions.

et vécut obscurément à Sacaï, dans un endroit nommé Naca-no Hama (Plage du Milieu); il avait pris le nom d'Itchibachi Chô-no Souké. Il exerçait la chirurgie. Simon retourna également, au bout de ce temps-là, à Sacaï et s'y fixa dans la Vallée orientale, et se nomma dès lors Chimada Seï-an; il se voua à l'art du médecin. En 1588, comme Hidé-yochi résidait au château de Fouchimi, le 14 du neuvième mois, deux hommes de Sacaï, dont l'un était Mouné-yochi, du magasin Tennôji-ya, et l'autre, Abouraya (marchand d'huiles) Masa-yochi, lui firent visite, et tout en parlant de choses et d'autres, lui dirent : « Dernièrement, un certain Itchibachi Chônosouké, chirurgien, et Chimada Seï-an, un médecin, sont venus s'établir à Sacaï. Il paraît qu'ils pratiquent la magie d'une façon extraordinaire. Dans un grand bassin rempli d'eau jusqu'au bord, ils mettent flotter une feuille de papier découpée en forme de fleur; elle se change soudain en un poisson qu'on voit se promener dans l'eau. Ou bien, tirant de leur sein un cordon, ils en mettent un bout dans leur bouche, soufflent, le font devenir gros comme une corde, et le lancent alors par la salle, où il prend l'aspect d'un grand serpent. Ils mettent du grain sur un plateau, le saupoudrent de sable, et l'on voit remuer quelque chose comme de petites fourmis qui grandissent peu à peu et deviennent des fleurs épanouies et accompagnées de leurs fruits. Ils prennent un œuf de poule dans leur main fermée; quand ils l'ouvrent, le poussin a brisé sa coquille, et dans le moment que vous le regardez, c'est déjà une poule qui fait entendre son cri. Ou bien, si vous exprimez le désir de voir, assis dans votre chambre, le mont Fouji dans votre jardin, ils ferment un moment les panneaux de la chambre de tous côtés, sortent, et tout à coup écartent les cloisons, et voilà devant vos yeux, dans votre jardin, le Fouji-yama; tout le monde s'émerveille et se récrie sur ce prodige. Ils ferment de nouveau la cloison pendant un moment, et quand ils la rouvrent, étalent à vos yeux les huit sites célèbres du lac Biwa, ou les plages de Sacaï, de Souma, d'Acachi. » Tous les auditeurs nobles ou samouraïs furent stupéfaits et se demandèrent quelle espèce d'êtres surnaturels étaient ces gens-là. Hidé-yochi ne prenait pas si facilement

son parti de ces arts surnaturels et il demanda : « Je n'ai encore jamais vu de fantômes. Pourraient-ils aussi m'en montrer? » Ils répondirent qu'ils les lui feraient voir le soir, au crépuscule, et se retirèrent.

A l'heure dite, on fit venir les deux individus. Ils prièrent d'abord l'assistance d'éteindre toutes les lumières; puis ils ouvrirent les panneaux, et l'on vit, dans le jardin, le paysage classique éclairé par la lune du dix-sept du neuvième mois; rien n'y manquait, ni la clarté mystérieuse, ni le vent rageur, la pluie torrentielle, les lueurs tremblotantes sur les feuilles des arbres et des plantes, l'air froid. Du milieu des arbres sort une apparition étrange : c'est une jeune femme en vêtements blancs, les cheveux en désordre, toute l'apparence d'une personne qui éprouve de vives souffrances; elle demeure immobile dans le jardin. Les grandes dames et les seigneurs réunis dans la salle s'écrient : Assez! ceci n'est plus un divertissement! Cependant l'apparition se rapproche, et lorsqu'elle est près de la vérandah, Hidé-yochi, en la regardant mieux, reconnaît Chrysanthème, la maîtresse qu'il avait eue autrefois, à l'époque où il se nommait encore Kinochita Tôkitchi. Après qu'il se fut élevé aux grandeurs, elle vint lui demander du service dans le palais impérial. Elle y avait déjà servi précédemment et en avait été chassée avec des injures; on ne voulut pas la reprendre. Elle s'était alors emportée contre Hidé-yochi, qui l'avait tuée de sa propre main. Les deux individus ne pouvaient pas connaître cette histoire. Par quelle fatalité devaient-ils montrer cette femme, et quelle cruauté de leur part! Ainsi pensait chacun. A la fin, Hidé-yochi, dont on voyait le mécontentement sur son visage, fit sortir les deux magiciens. Il dit ensuite : « Ces gens possèdent des arts extraordinaires, inouïs. Ce ne peut être que des débris de la faction du Couvent chrétien. Qu'on les arrête et qu'on les interroge. » Ils avouèrent pleinement qu'ils étaient les nommés Cosme et Simon et, en conséquence, furent livrés au supplice de la crucifixion, le 19 du neuvième mois de 1588, à Kourita-goutchi. On envoya ordre à Kyôto, Osaca et dans les autres provinces, de rechercher avec la plus grande rigueur tous ceux qui célébraient en cachette

le culte du Souverain céleste, suspendant son image dans leur maison et répétant la formule sacrée. Alors la secte s'éteignit pour la plupart.

Environ vingt-quatre ans plus tard, en 1611, Katô Kiyomasa, seigneur de la province de Higo (Kiouchou), succomba à une maladie dans sa province[1]. Profitant de cette conjoncture, des disciples que Fabien y avait laissés, au district d'Oudo, commencèrent à propager sous main leur religion. Dans ce même district, au village de Founa-i, ils détruisirent un monastère de la secte Zén, le Jikkô-ji, et en chassèrent un prêtre nommé Chinnzô-chou. Celui-ci indigné se rendit à Kyôto et porta plainte auprès du Bureau des Cultes. De Yédo[2] on expédia un fonctionnaire qui fit une enquête sur les chrétiens, et rétablit la tranquillité dans le district. A partir de 1626, on vit de nouveau quelques individus parcourir les provinces de Tamba, d'Omi et les environs, et aussi les provinces plus distantes de la capitale, distribuant de l'argent, exhibant le Miroir des Trois existences, et exhortant le peuple à la conversion. Comme on entendait dire partout que cette secte reprenait vie, on chargea un fonctionnaire d'examiner les coupables avec la dernière rigueur. Quiconque n'abjurait pas était arrêté, mis dans un sac et expédié, soit à Sandjô-gawara, près Kyôto, soit au Champ d'équitation d'Osaca, soit à la Plage des Sept Routes (Chitchi-dô-no Hama) à Sacaï. Dans chacun de ces trois endroits, ils étaient mis en tas de cinquante sacs. Ceux qui voulaient encore abjurer sortaient en roulant du tas, dans leur sac, et exprimaient leur désir. Ils disaient à quelle secte ils voulaient se rattacher, et l'on appelait un bonze d'un temple de cette secte, et établissait un contrat par lequel ils entraient au service du patron de ce temple; ce contrat était envoyé au gouverneur de la ville. C'est l'origine des certificats de couvent (téra-tégata). C'est sans doute aussi à cette époque que naquit le nom de *corobou* (roulant par terre) donné à ceux qui abjurent leur religion.

1) Un des principaux lieutenants de Hidé-yochi; il fit en dernier lieu l'expédition de Corée. Il avait reçu cette province en fief.

2) Depuis 1603, le siège du nouveau gouvernement chôgounal fondé par Ié-yass.

Vers le même temps, des traces de chrétiens se montrèrent encore dans la province de Tôtômi, à Chikitchi; c'étaient des disciples que Cosme y avait instruits, pendant le court séjour qu'il y avait fait. Le gouverneur mit la main à ce que la secte fût anéantie. A Osaca, trois hommes refusèrent de « rouler ». L'un, le joaillier Chitchibéï, fut crucifié; le second, le paysan Hatchi-ou-émon, également; le dernier, un marchand de légumes nommé Sô-kitchi, fut jeté à l'eau. A Kyôto, il y en eut quatre. Deux furent crucifiés, et deux brûlés vifs. A Sacaï, deux furent crucifiés, et un tiré aux bœufs. Dès lors, la secte était anéantie.

Douze ans plus tard, en 1637, les chrétiens se soulevèrent dans la province de Hizén, à Amacouça, et se retranchèrent dans le château fort de Chimabara[1]. De Yédo, on envoya un haut fonctionnaire, qui réunit tous les princes vassaux de l'île de Kiouchou pour le siège du château. L'année suivante, en 1638, le 28 du deuxième mois, la citadelle se rendit. Le général Jirô fut pris et tué par un membre de la famille Hosocawa, Chin-ya Sasaémon; vingt mille hommes et femmes furent massacrés dans le château. La secte était anéantie pour toujours. Cette même année, il fut fait défense aux navires des quatre pays d'Espagne, d'Amacawa, de Luçon et d'Angleterre d'entrer dans aucun port japonais.

La période qui s'étend de l'abolition du Monastère (1585) à la reddition de la citadelle d'Amacouça (1638) embrasse donc un espace de cinquante-quatre ans.

FIN

Ce livre est un résumé de l'ouvrage intitulé « Histoire des origines du christianisme ». Au début, on y trouve la géographie des pays chrétiens. On y dit que le grand roi d'un pays appelé

1) Comme on sait, Amacouça est un îlot (*chîma*) à l'ouest de l'île de Kiouchou. Le château fort se trouvait sur la terre ferme (*hara*, plaine) ; on l'appelle aussi, pour cette raison, le château de la plaine.

Kôsimbi[1] désirant faire la conquête du Japon, envoya un de ses grands officiers nommé Koki (Grande-Joie?) au pays dit des Chrétiens, à 3000 lieues à l'ouest. Sur un pic de ce pays, le Pic de la Forêt céleste, se trouve un arbre nommé Santal. En cet endroit demeurait un Padre, nommé Frate Ouroucan, qui était adonné aux observances de la secte du Recueil secret, et avait acquis le pouvoir surnaturel de la toute-puissance. Il lui ordonna de se rendre par mer au Japon, et d'y soumettre le peuple à l'obéissance à cette secte[2]. Ce que l'auteur ajoute ensuite, à savoir que le roi, espérant s'emparer d'un seul coup du Japon, y fit passer Ouroucan; puis les différentes machinations de ses serviteurs, les moyens qu'employèrent Ouroucan, les deux Padre, les deux hermanos Grégoire et Marc; tout cela, il l'aura appris au Japon même; c'est donc digne de foi. Mais on se demande de quelle bouche il tient ses informations sur ces pays étrangers, puisqu'on ne connaît chez nous aucun livre de ces pays. Elles sont par conséquent sujettes à caution, et, c'est pourquoi l'auteur du Résumé a supprimé ce début.

Pour ses informations géographiques sur ces pays chrétiens, il les doit au savant Nichikawa Nio-kén[3].

Ce qu'on appelle ordinairement le monde est formé de cinq continents, l'Asie, l'Europe, la Libye, l'Amérique et la Magellanie (*sic*). Le pays que le livre ci-dessus appelle Kôsimbi comprend quarante-deux provinces, mais n'est pas de même espèce que le Japon. Quoiqu'il soit qualifié de grand royaume, on est étonné de ne le trouver nulle part dans ces cinq continents. Aussi tous les passages y relatifs ont-ils été retranchés dans le résumé, qui a alors pris le titre, quelque peu altéré, d'*Histoire de la grandeur et du déclin du Couvent des Barbares du sud.*

1) Voir l'Appendice C.

2) Il s'agit, je suppose, tout simplement du roi de Portugal et d'un missionnaire de Goa. Sur des informations confuses, et altérées encore dans la mémoire des Japonais, naît la légende où l'on remarque aussi des réminiscences bouddhiques.

3) Astronome et géographe du commencement du XVIIe siècle. Il tenait des Hollandais ce qu'il savait de géographie étrangère.

RÉSUMÉ DES CROYANCES DE LA MAUVAISE RELIGION [1]

PAR SESSÔ SÔAI

Pour prendre les choses dès le début, nous dirons donc que vers la fin de l'ère Tem-mon (1532-54), des marchands venant de Rome, capitale du pays d'Italie, l'un de ceux des Barbares de l'ouest, abordèrent au pays de Boungo (dans l'île de Kiouchou). Leur navire avait fait voile, de la mer occidentale, d'abord vers le sud, et du sud de nouveau vers le nord, pour arriver au Japon; c'est pourquoi les Japonais appelèrent ces gens « les gens de la capitale du sud ». Sur ce navire, il y avait, tant de marchands et de passagers que de matelots, environ deux cents hommes. Deux d'entre eux se faisaient remarquer par leur figure et leur costume. L'un se nommait saint François Xavier, et l'autre Gaspard. On les appelait Padre, c'est-à-dire en japonais O-chô [2]. Ils avaient un compagnon nommé Lorenzo, qu'ils traitaient d'hermano, ce qui veut dire chez nous : président d'une assemblée religieuse. Il était originaire de la province de Yamato, où il avait grandi sous le nom de Ryô-saï [3]. De la province de Satsouma, il se rendit à Rome, où on l'instruisit dans la religion du Souverain céleste; puis il revint au Japon. Il appelait cette religion le christianisme. Actuellement, il remplaçait les Padre dans la prédication, et convertit au moins une centaine de personnes. Xavier, dans l'intérêt de la propagande, resta quelque temps au Japon, tandis que le Padre Gaspard retourna à Rome l'année suivante, pour en expédier plusieurs autres Padre au Japon. Dans la suite, Xavier réussit à convertir le roi, fonda des monastères et prêcha sa religion avec un tel succès que les convertis ne se comptaient plus. Trois ans plus tard, onze Padre vinrent à bord d'un vais-

1) Ce traité est joint sans autre indication, dans le même volume, à l'histoire qui précède. Le nom de l'auteur est un pseudonyme.

2) Révérend; le *théro* de l'île de Ceylan.

3) Celui que saint François Xavier appelle Anger. Voir l'Appendice B.

seau marchand, et débarquèrent dans l'îlot de Hirado, province de Hizén (Kiouchou). Ils prêchèrent ensuite à Omoura, à Chimabara, Nagasaki, Amacouça; dans tous les coins de la province de Tchicou-zén; dans celle de Boungo, à Ogoura; puis à Osaca (province de Séttsou), à Fouchimi (dans celle de Yamato); enfin à Kyôto et dans une quantité d'autres endroits, discréditant le bouddhisme et les dieux du chintauïsme, faisant des aumônes et ébranlant hommes et femmes dans leur ancienne foi. Ils opérèrent des conversions innombrables. Ensuite, ils choisirent des hommes de talent parmi leurs disciples, souvent des bonzes dépourvus de l'esprit religieux bouddhique, leur assignaient des appointements, leur donnaient un semblant d'instruction dans les doctrines bouddhiques, les principes de Confucius, le culte des Camis; puis ils en faisaient des hermanos, qui prêchaient la nouvelle religion. Ils employaient toute espèce de moyens fallacieux pour égarer le peuple. Ils n'avaient pas dès l'abord proclamé les principes de leur secte, ni attaqué ceux des autres. Ils s'étaient contentés de se gagner les cœurs par des aumônes et des paroles affectueuses. Ensuite, ils commencèrent peu à peu à exalter en secret leur croyance, et à dénigrer les autres. Quand leurs auditeurs en étaient arrivés à ce point, où ils ne savaient pas s'ils les devaient croire ou non, ils leur tenaient ce discours :

« Si vous voulez vous fixer sur la supériorité de notre religion écoutez-en au moins les principes essentiels. Si elle ne vous convient pas, vous garderez la vôtre; si nos principes gagnent votre assentiment, changez de religion. » Ces gens répondaient : « C'est justement ce que nous voulons. Faites-nous donc connaître votre religion. » Alors, ils disaient que c'était une religion extrêmement profonde et pleine de mystères, et, fermant toutes les portes, n'admettaient plus personne d'autre à entendre leurs doctrines. La prédication secrète des principaux points de leur religion avait lieu toute la semaine ; celle du premier jour de la semaine se nommait le *senkio* (saint?) *sermon*, ce qui se traduit en notre langue par « changer de religion ». Ils critiquaient violemment nos trois religions, insultaient nos Camis et s'en prenaient surtout au bouddhisme qu'ils décriaient le plus pos-

sible, pour la raison que le bouddhisme parle des vicissitudes des existences futures, et qu'ils voyaient certaines ressemblances avec leur propre religion. Leurs attaques n'étaient pas sans habileté. A cette époque, les six sectes bouddhiques de Nara n'avaient guère d'influence parmi le peuple; et la secte Tendaï et la secte Chingon cultivaient principalement les rites des invocations et des prières ; le vulgaire ne connaissait pas même de nom ces deux sectes; qu'aurait-il pu savoir de leurs pratiques et de leurs doctrines? A plus forte raison ne savait-il rien de leurs livres sacrés, ni des traités qui les expliquent (çâstras), ni des développements qu'elles en faisaient. Les trois sectes Zén, Némboutsou et Nitchi-rén étaient alors fort en vogue, ce qui faisait que beaucoup d'hommes et de femmes, nobles ou obscurs, y adhéraient et en prenaient au moins le nom. Il en résultait que les gens entendaient parler de ces sectes, au moins de leur nom et d'une façon toute superficielle, et disaient : « Le bouddhisme, c'est l'art de se procurer le bonheur dans cette vie et dans l'autre. » Voilà à quoi se réduisaient leurs notions. Le bouddhisme, en effet, semble facile à connaître, mais en réalité, il est difficile de le bien connaître!

Dans le sermon du premier jour de la semaine, les Étrangers disaient : « Le bouddhisme a pour article suprême la doctrine du néant. Dans les stances dans lesquelles le Bouddha transmet sa doctrine à Kâçyapa, il est dit : La doctrine suprême de la religion, c'est que les modes (ou choses) n'existent pas. Mais si absolument rien n'existe, d'où viennent le ciel, la terre et toutes choses? C'est le Souverain céleste, Dieu (téïouç) qui les a faits. En outre, il vient au secours des hommes. C'est une doctrine pleine d'enchaînements mystérieux, aussi ne la comprenant pas clairement, on a inventé la doctrine du néant. On prêche toute espèce de choses sur le Grand et le Petit Véhicule, sur l'enseignement transitoire et le définitif, l'apparent et le secret, pour fourvoyer et égarer le peuple. Aussi aujourd'hui les prêtres de toutes sectes ne prêchent que des erreurs et abusent le monde. Ils ont, il est vrai, de nombreux disciples ; mais considérez un peu leurs trois grandes sectes. Voici d'abord celle de Nitchi-rén qui enseigne la foi à Çâkya et a

pour fondément le soutra du Lotus de la Vraie religion (Saddharma-puṇḍarîka). Elle croit qu'en répétant continuellement le titre de ce soutra, on gagne des mérites par lesquels on renaît après la mort dans le Paradis, la Terre pure du Calme et de la Lumière. Quoi de plus insensé? Car Çâkya était un homme, fils du roi Çouddhodhana (Riz pur) dans l'Inde centrale. Étant homme, comment peut-il porter un secours efficace aux hommes?

« Ce n'est pas tout. On nous parle des cinq cents grands vœux qu'a faits Chaka (Çakya). Mais ce sont des vœux faits au Souverain céleste, à Dieu; car dans tout vœu, le votaire met son appui en celui qui est le maître de l'objet du vœu. Sans un Souverain céleste pour donner l'objet du vœu, comment peut-il y avoir de vœu? Généralement on ne fait pas attention à ce point; pourtant, il importe d'y réfléchir. De quoi vous servent tous les volumes de ce livre sacré de la secte? Hors le Paradis céleste des chrétiens, il n'y a nulle part de séjour de félicité. Comment ce Paradis du Calme et de la Lumière pourrait-il exister en même temps?

Pour ceux qui appartiennent à la secte Némboutsou, ils fondent leur espoir en Amida. Ils répètent perpétuellement son nom, et croient ainsi mériter de renaître dans la Terre pure (Paradis) de l'ouest. Ce n'est pas vrai. Dans le soutra de la Vie infinie, il est dit : « Il y eut autrefois un roi qui abandonna son royaume, renonça à sa royauté et se fit ascète; il se nommait le bhikchou (religieux mendiant) Dharmakoça. C'était le Bouddha appelé Roi indépendant dans le monde[1]. Il prononça quarante-huit grands vœux ayant trait aux œuvres qui assurent le Paradis et aux pays magnifiques qu'habitent les Bouddhas. Ses vœux étant accomplis, il demeura en paix dans les régions de l'ouest, et dès lors s'appela le Bouddha Amida, etc. — Mais celui-là encore n'est qu'un homme.

« Qu'est-ce que cela signifie : le Roi indépendant dans le monde? C'est le Souverain du ciel, Dieu, qui a fait le ciel, la terre et le monde, qui a fait naître toutes choses, animées et inanimées, et

1) Sanscrit *lokeçvara râja.*

qui manifeste dans le ciel, la terre et le monde, sa substance existant par elle-même[1]. Pour cette raison, nous l'appelons le Roi existant par lui-même (indépendant) dans le monde. Enfin, ce Paradis de l'ouest n'est rien autre que l'humanité d'ici-bas. Ceux qui croient, en répétant perpétuellement le nom d'Amida, gagner le Paradis de l'ouest, sont les plus fous des hommes.

« Passons à la secte Zén (ou de la Méditation). Elle n'admet aucun autre enseignement que ces paroles : « Le Vénérable, tenant dans ses doigts un lotus, sourit. » Elle enseigne que la méditation selon le Véhicule suprême consiste à figurer les mots à l'aide des doigts[2]; l'esprit de l'homme devient un Bouddha dès qu'il comprend sa propre nature[3]. Mais comparez ceci à notre dogme d'un Dieu sans commencement ni fin; vous verrez bientôt que si le langage de cette secte semble être élevé au-dessus de toute idée, il n'y a au fond rien de plus vide que ses croyances. Un prêtre bouddhiste demanda à Chô-chou : Un jeune chien possède-t-il la nature virtuelle d'un Bouddha, ou non? Il répondit : Non. Ce mot de non ou rien, voilà l'article le plus sublime de tous les enseignements de Chaca, voilà la conception dernière de tous les Bouddhas; ce seul mot de : rien, leur suffit à répondre à toutes questions. Pourquoi? Parce qu'ils ignorent qu'il y a un Dieu. Ils disent : Par ses propres paroles, on devient un Bouddha. Vaine et fausse croyance! Comment obtenir la félicité céleste, à moins de mettre son appui en Dieu?

« Quant à vos dieux nationaux, les Camis, voici ce qui en est. Quand un homme mourait, ses descendants bâtissaient un temple où ils adoraient leur ancêtre. Quelquefois, dit-on, après sa mort, son âme devenait un esprit courroucé, et causait toute espèce de maux aux hommes. Ceux-ci portaient leurs adorations à cet esprit, dont ils faisaient une divinité. Parfois aussi, c'était l'esprit de certains animaux qui tourmentait les hommes; ceux-ci lui

1) Ou : indépendante?

2) Il s'agit des sceaux mystiques, ou signes symboliques formés avec les doigts enlacés de certaines façons, et qui jouent un grand rôle dans les cérémonies religieuses de cette secte (jap. *in*; sanscrit *mudrá*).

3) Qui est un Bouddha en puissance.

adressaient des supplications et en faisaient un dieu. Tout cela est un tissu d'erreurs. Comment l'esprit des hommes ou des animaux pourrait-il conférer des biens aux hommes?

« Voilà pourquoi ceux qui détruisent les temples des Camis, qui jettent au feu les images bouddhiques, font une œuvre très méritoire devant Dieu.

« Voici maintenant ce que croient les chrétiens.

« Ceux qui ont mis leur confiance en Dieu, renaissent, après la mort, dans le Paradis (paraïso), avec un corps indestructible. Ils jouissent d'une félicité sans bornes. Il y a, au-dessus de nous, par delà dix ciels, un ciel nommé Paradis. Là réside un Souverain appelé Dieu (téïouç). Sa substance n'a ni commencement ni fin; il est l'auteur du ciel, de la terre et de toutes choses, la source de la sagesse, la source de la miséricorde, la source de toutes les lois, le maître de toutes les vertus. Étant un corps qui existe par soi-même, on l'appelle « substance spirituelle » (spirits), ce que l'on rend en notre langue : qui ne naît ni ne périt. Il créa d'abord un grand nombre d'anges (fouancho) pour le servir constamment. Leur chef, nommé Lucifer (Rousouher) réunissait en lui toutes les vertus, et était indépendant à l'égal de Dieu. Ensuite Dieu créa le ciel, la terre, le monde et tout ce qu'on y voit. Comment s'y prit-il? Il n'eut qu'à prononcer ce seul mot : *fiat*. Du moment qu'il eut suscité en lui-même la pensée créatrice, toutes choses prirent naissance.

« Ensuite, il prit de la terre pure, nommée tamaçéïna (?) et en fit un jeune homme[1], appelé Adam. Il le fit dormir pendant trois heures, et prenant un os de son flanc droit pour y attacher de la terre tout autour, il en fit une jeune femme, Èva. Il les maria et les fit habiter dans le pays de Tériari[2] situé au-dessus du centre du monde, un lieu où ils jouissaient de la félicité. Tous les autres pays servaient d'habitation aux oiseaux et aux bêtes. Dieu créa aussi des fruits de longue vie, qui suffisaient à leur nourri-

1) Litt. : « un fils du sexe mâle »

2) Je ne sais pas identifier ce mot. Un des missionnaires catholiques qui vinrent à cette époque au Japon est appelé Tériori. Est-ce Théodore? D'après un autre récit, Tériari signifie : terre de délices.

ture. Ceux qui en mangeaient acquéraient un corps impérissable. Dieu prononça alors cette défense : Un des fruits de ces arbres est le maçan (?). Gardez-vous d'en manger. Si vous le faites, vous serez conduits dans le pays des oiseaux et des bêtes, et vous deviendrez des corps mortels, assujettis à la souffrance.

« Ainsi, d'entre toutes les choses, les oiseaux, bêtes, plantes et arbres sont nés une fois et doivent finir une fois. Le ciel et la terre, les génies et l'âme des hommes ont eu un commencement et ne doivent jamais finir. Le Souverain céleste, n'ayant jamais commencé ni fini d'être, est l'origine de toutes choses. Ensuite, Lucifer, voyant Dieu fermement établi sur son trône de Vertus, conçut le désir de lui ravir sa dignité. Il ligua tous les anges (ancho) contre lui. Alors Dieu, lui lançant un regard courroucé, le chassa dans le monde inférieur, et le plaça dans les flammes d'une grande fosse de feu. C'est ce qu'on appelle l'Enfer (inher), traduit en notre langue par Djigocou[1]. Alors Lucifer dit : Je voudrais bien faire partager mes souffrances à Adam et Ève. Il se transforma donc en un diable[2] et se rendit à Tériari, où il dit à Ève : Pourquoi ne mangez-vous pas du fruit maçan? Elle répondit : Le Souverain céleste l'a défendu. Il répliqua : Ceux qui en mangent deviennent complètement indépendants, comme celui qui a créé le ciel et la terre, et occupent le même rang que notre Souverain céleste; voilà pourquoi il l'a si rigoureusement défendu. Mangez donc de ce fruit[3]. Ève en prit et en mangea. Adam lui demanda : De quel fruit mangez-vous? Elle répondit : J'ai goûté du fruit maçan, sur l'exhortation du diable. Adam dit : J'en veux manger aussi. Quand il l'eut fait, le Souverain céleste chassa les deux époux dans le monde inférieur. Tous les êtres des temps suivants sont leurs descendants, et pour cette raison, astreints dans leur corps à naître et à vieillir, à être malades et à mourir.

« Soixante ans après la création du ciel et de la terre, naquit

1) « Prison souterraine », l'un des enfers bouddhiques.

2) Litt. « en un téngou », être fabuleux de la superstition japonaise, pourvu de griffes, d'un grand nez, d'ailes, etc. Devenir un téngou signifie, au figuré, devenir orgueilleux.

Jésus-Christ (Sess-Cristo). Il a dit lui-même : Je suis le Souverain du Paradis, le Saint sans commencement ni fin ; j'ai créé le ciel et la terre, j'ai établi toutes choses dans le monde, je suis un incarnation de Dieu. Afin de porter secours aux êtres dans leurs existences futures, je suis descendu pour un peu de temps dans le monde. Ceux qui suivront mon enseignement et auront mis leur confiance en Dieu, eussent-ils des péchés gros comme une montagne, ils seront abolis, et le Souverain leur accordera les joies du Paradis.

« Cependant, il y a de grandes différences entre les dévots, et leur félicité ou leurs peines sont en conséquence. Selon que leur dévotion est plus ou moins profonde il y en a de quatre espèces. Les premiers sont ceux qui appartiennent à quelque autre religion et cherchent en elle à gagner la vie future. Ils ne peuvent renaître au ciel ; ils sont précipités dans l'enfer ; car il n'y a aucun autre maître de l'univers que Dieu. En second lieu, ceux qui, bien que chrétiens, n'ont pas suffisamment pratiqué leurs croyances ; le Souverain céleste ne leur permet pas de renaître tout de suite au ciel ; il leur faut d'abord séjourner dans le Purgatoire (arcatôria), où ils endurent des peines légères, sans jouir d'aucun bonheur. Lorsqu'ils ont passé là un certain nombre d'âges, le fonds de leurs œuvres précédentes est épuisé, et il leur est permis de renaître au ciel, où ils jouissent de la félicité. En troisième lieu, ceux qui ont parfait toutes les bonnes œuvres, et à qui il est donné de renaître immédiatement au ciel. Ils sont assis dans une salle de pierres précieuses, revêtus d'habits produits spontanément pour eux, et ils prennent des breuvages d'immortalité qui leur font un corps capable de durer éternellement. Leur félicité est immense. Enfin, ceux qui, lorsque les lois d'un pays interdisaient cette religion, n'ont cependant pas voulu l'abjurer, lui ont sacrifié leur vie et sont morts dans le martyre (martiri). Ceux-là, quelle que soit la valeur de leurs autres œuvres, renaissent immédiatement au ciel pour y vivre heureux.

« Un temps viendra où le ciel et la terre seront détruits ; on l'appelle Chiouïçoçérar[1]. Dans notre langue, cela équivaut à dire :

1) Jugement céleste? On sait que les Japonais, n'ayant pas de *l*, sont forcés de le remplacer, dans la transcription des noms étrangers, par *r*.

Toutes choses sont également mises en lumière par force. A la consommation des siècles, sur l'ordre du Souverain céleste, le ciel, la terre et ce bas-monde périront dans les flammes; toutes choses, animées ou inanimées, seront anéanties: ensuite tous les hommes revivront avec leur ancienne apparence. Ceux qui naîtront dans les lieux heureux auront un corps resplendissant par lui-même; ceux qui seront précipités dans les régions mauvaises, n'auront que la peau sur les os. Plus tard, ils seront tous assemblés du pays de Judée, dans la vallée de Josaphat (Choçatt); le Souverain céleste y descendra, et séparera les bons, qui siégeront à sa droite, des méchants, qui seront placés à sa gauche. Les méchants seront précipités à jamais dans l'enfer, pour y endurer des tourments; les bons suivront le Souverain céleste et renaîtront au Paradis, où la félicité leur sera donnée.

« Jadis, Christ prêcha cette religion en Judée, aux alentours de la capitale Jérusalem (Zerzaren); il eut un nombre immense d'adhérents. Mais Judas (Djittas), poussé par la jalousie, se rendit à Jérusalem et dit au gouverneur Pilate (Hiraatos) : Christ prêche une religion mauvaise, et jette le trouble parmi le peuple. Veuillez faire exécuter cet homme. Le gouverneur envoya des soldats arrêter le Christ, et le fit suspendre à la croix sur le mont Calvaire (Carvario), puis tuer d'un coup de lance. Le Christ dit : Pour secourir les êtres dans leurs existences futures, je fais volontiers le sacrifice de ma vie, et me laisse suspendre à la croix; je prends sur moi ces souffrances, en me substituant à tous les êtres, et j'offre par là le rachat de leurs crimes.

Sept jours plus tard eut lieu sa résurrection, avec toute espèce de particularités étranges. Aussi le peuple conçut pour lui une vénération sans bornes. Puis il monta, vivant, au ciel, et disparut.

« Ces choses étant telles, il ne peut y avoir pour les hommes aucun autre chemin de salut que cette religion. La vie passe comme un rêve; hâtez-vous de vous convertir! »

Telle était la prédication des missionnaires. Leurs auditeurs les priaient de leur enseigner à se convertir. Les Padre procédaient alors à la cérémonie d'admission. Ils mettaient d'abord

sur le front des néophytes un mouchoir blanc, et leur faisaient tenir à la main un cierge; ils leur mettaient du sel dans la bouche et leur faisaient une aspersion d'eau sur le sommet de la tête, accompagnée de la récitation d'un texte. Puis ils entraient dans la chambre des Padre et se confessaient. Alors les Padre leur donnaient à manger un gâteau de froment, et à boire du vin de raisins. Ensuite, ils se présentaient au Padre directeur. Celui-ci traçait sur leur front le signe de la croix, leur frottait la tête d'huile, et leur donnait avec la main un coup au côté droit du visage. Après cela, ils se comportaient de la façon que voici pendant la journée. A l'heure du repas, ils avaient soin de faire le signe de la croix, avant de boire et de manger. Ils se frappaient le dos jusqu'au sang, afin d'anéantir leurs péchés par cette œuvre méritoire. Matin et soir, ils prenaient leur rosaire et répétaient les prières (orachcho); ils se pendaient au cou un objet appelé tariki(?), et avaient encore différentes autres pratiques.

Ils avaient un enseignement particulier, propre à exciter chez les croyants une fermeté inébranlable; ils l'appelaient : fides (hiides). Il consistait à susciter en eux-mêmes cette pensée : Les pierres de tous les mille grands mondes peuvent s'user, mon cœur ne changera pas encore. A ceux qui pensent ainsi, il n'est pas difficile de changer un pic de montagne en une vallée, et la mer en une montagne. Ils mettaient par écrit cette résolution et la scellaient de leur sang; on la déposait ensuite à l'église (ckrencha = ecclesia), mot qu'on traduit chez nous par : monastère.

Ils avaient aussi une manière d'instruire les fidèles à former des vœux; c'est ce qu'ils appelaient la grâce (caraça = gratia?); en notre langue, cela équivaut à : assistance. En cas que leur religion soit interdite par les lois, les fidèles dont la *fides* est ferme doivent concentrer toutes leurs pensées sur leur croyance et faire abandon de leur vie terrestre; puis, lorsqu'ils sont exposés à des souffrances intolérables, jetés dans les flammes, ils doivent élever un instant leur pensée à Dieu, de toutes leurs forces, avant d'affronter le supplice. Alors le Souverain céleste

se substitue au supplicié, unit ses forces aux siennes, et endure avec lui ses souffrances. Ainsi, il est bientôt délivré; un instant de peine, et il est assis au ciel, au sein de la félicité.

Aussi les martyrs sont déchargés de tous leurs crimes, eussent-ils même tué leur prince ou leur père; car ils ont l'autorisation du Souverain céleste d'entrer immédiatement au ciel.

Depuis la fondation de cette religion par Jésus-Christ jusqu'à la présente année, cinquième de l'ère Chô-hô, il s'est écoulé 1647 ans[1].

FIN

APPENDICE A

(*Nihon Gwai-chi*, Histoire des familles féodales du Japon, début du livre XIV) :

Le jour du nouvel an de 1574, tous les officiers militaires du Gokinaï (ou cinq provinces autour de Kyôto) vinrent à Guifou présenter leurs félicitations à Nobounaga. Celui-ci leur fit servir du vin. Après qu'ils eurent vidé trois fois leurs coupes, Nobounaga, s'adressant à l'assemblée, dit : « J'ai du sacana[2] excellent ; veuillez donc y goûter, je vous prie. » Et il ordonna à ses pages de lui apporter certaine boîte. Ils la posèrent devant sa place. Tous les yeux étaient fixés sur cette boîte. Nobounaga offrit la coupe de vin à Chibata (un de ses principaux lieutenants), et souleva de sa propre main le couvercle de la boîte — on vit alors deux têtes, celle d'Açacoura Yochi-cagué, et celle d'Açaï Naga-

1) Cette date correspond à l'an 1648, d'après les tables actuelles. En 1684, le Chôgoun chargea le savant Abé Yasou-yochi de réformer le calendrier, qui, depuis la révision de l'an 861, n'avait jamais été vérifié. On trouva entre autres que les éclipses de soleil jusqu'à l'an 1616 comportaient de graves erreurs de dates.

2) Mets sec, surtout poisson sec, que l'on mange pour faire boire.

maça, revêtues d'un enduit de poudre d'or. Tous les officiers éclatèrent de rire, et s'écrièrent : Voilà de bon sacana! Qui est-ce qui ne voudrait pas boire à pleine coupe? Nobounaga reprit : « Voilà les deux hommes qui me causèrent des embarras pendant tant d'annés, et m'empêchèrent de conquérir promptement le Gokinaï. »

APPENDICE B

(Extrait de l'Histoire du Japon, *Nihon Tei-cocou-chi*, 2e éd., 1889; p. 401 et suiv.)

A cette époque, vers la fin du XVIe siècle, on voit avec étonnement que le christianisme sembla sur le point de faire la conquête de tout le Japon, qu'il inonda de ses flots. Vers 1547, un jeune homme, nommé Ryô-saï, ayant commis un meurtre, s'enfuit à Goa. Là, il se fit chrétien et reçut le baptême. Il changea son nom en celui d'Anjirô. Un jour, dans un entretien avec des Jésuites de cette contrée, il les pressa d'évangéliser le Japon. Là-dessus, l'éminent prêtre François Xavier, accompagné d'Anjirô et de deux ou trois missionnaires, vint débarquer à Kagochima (île de Kiouchou), en 1549, le neuvième mois ; le christianisme entrait pour la première fois au Japon. Dès lors, d'autres missionnaires espagnols et portugais arrivèrent successivement à Kiouchou. Ils avancèrent ensuite à l'est, et atteignirent Osaca et Kyôto. Ils répandirent leurs croyances à pleines mains, et pendant l'espace d'une trentaine d'années, ils purent faire pénétrer leur culte à peu près dans toutes les parties de l'empire. Dans l'île de Kiouchou, ils comptaient une foule d'adhérents à Nagasaki, Omoura, Foucabori, Arima, Yanagizawa, Yatsoujiro, Amacouça. Dans les provinces du centre, ils étaient nombreux à Hirochima et à Yama-goutchi ; dans la région du sud, à Wacayama (province de Kii) ; pareillement à Kyôto, Osaca, Sacaï, Fouchimi (région du Gokinaï). Ils avaient pénétré encore plus loin à l'est, dans tout le Couantô, jusqu'à Sendaï et Aidzou ; au nord, jusqu'à Canazawa. On eût dit que ce puissant mouvement allait ébranler

le Japon tout entier. On comptait alors plus de trois cents missionnaires, deux cent cinquante monastères et trois cent mille adhérents. On vit des seigneurs comme Omoura Tomomasou, Arima Yochitomo (dans la province de Hizén, île de Kiouchou) pousser l'ardeur de la foi jusqu'à envoyer des ambassadeurs à Rome, au pape Grégoire XIII, avec des lettres où ils affirmaient leur croyance, et des présents. Ils promettaient solennellement de dévouer toutes les forces de leur corps et de leur âme à l'intérêt de la religion. Le seigneur Daté Masamouné envoya également un de ses officiers à Rome.

En 1568, Oda Nobounaga se fit présenter Ouroucan[1] et un autre Padre. Il leur bâtit à Kyôto le Couvent des Étrangers du Sud et lui donna un revenu de 500 couan dans la province d'Omi. Puis il fit venir d'autres prêtres du Portugal, et donna aux missionnaires, sur le mont Ibouki, un espace de 50 tchô, où ils plantèrent des arbres et des herbes rares de leur pays. Cependant, plus tard, leurs progrès extraordinairement rapides et l'ardeur de leurs convertis commencèrent à déplaire à Nobounaga, et il les prit peu à peu en aversion.

Lorsque Toyotomi (Hidé-yochi) succéda à Nobounaga, on voyait apparaître des présages de violents démêlés entre le christianisme et le bouddhisme. Hidé-yochi craignit pour l'intégrité du pays et décida de supprimer le christianisme, à la date de 1586. Quoique l'édit de suppression ne fût pas encore exécuté avec la dernière rigueur, il y eut déjà beaucoup de supplices. (Dans la seule année 1590, près de deux cents personnes furent exécutées.)

En 1592, une ambassade du gouverneur de Manille vint au Japon; des Franciscains l'accompagnaient. Au mépris de l'édit, ils prêchèrent publiquement dans les rues de Kyôto. Hidé-yochi conçut dès lors une véritable haine pour cette religion, et la traita avec une sévérité toujours plus grande.

Quand Ié-yass vint au pouvoir, on se relâcha un peu de ces rigueurs, et le christianisme sembla devoir fleurir de nouveau. Les Hollandais faisaient alors un grand commerce avec le Japon,

1) L'auteur dit par erreur : Ouroucan et Padre, tous deux...

et ne songeaient qu'à y renverser les Espagnols et les Portugais (avec lesquels ils étaient en guerre en Europe).

En 1611, ils surent se procurer, par un chrétien japonais à bord d'un vaisseau portugais, une lettre secrète envoyée au roi d'Espagne, et la firent tenir au Chôgoun. Elle renfermait le plan d'une conjuration entre les chrétiens japonais et les Portugais, pour renverser le Chôgoun; la convention par laquelle les Japonais s'engageaient à fournir aux Portugais les soldats et les vaisseaux nécessaires; les noms des grands seigneurs japonais qui participaient à cette révolte; enfin ils disaient qu'ils espéraient jouir de toute la faveur du pape, une fois que leur conjuration aurait réussi.

Ié-yass prononça alors l'abolition du christianisme dans toute l'étendue du Japon, et fit expulser les missionnaires; contre les récalcitrants, il prononça des peines sévères. Dès lors, les adhérents à cette religion vécurent sous un régime de cruelle oppression.

En 1637, leurs restes, au nombre d'environ quarante mille, se soulevèrent; leurs centres de résistance étaient Amacouça et Chimabara. Le Chôgoun envoya contre eux une puissante armée et les extermina. (Les Hollandais, dit-on, aidèrent le Chôgoun avec des vaisseaux de guerre, et tirèrent à boulets sur l'armée des rebelles.) Là-dessus, le gouvernement chôgounal adopta le principe de la fermeture du pays, interdit à tout étranger d'entrer au Japon (excepté aux Hollandais, aux Chinois et aux Coréens), et défendit non moins sévèrement à tout Japonais de se rendre en pays étranger. Dès lors, le christianisme avait cessé d'exister, et le bouddhisme eut le champ libre.

Il est évident, d'après tout ceci, qu'Ié-yass avait eu d'abord l'intention de faire fleurir les relations entre le Japon et les pays étrangers, et que les embarras que causa le christianisme sont l'unique cause du parti que le gouvernement finit néanmoins par prendre, de fermer absolument le pays aux étrangers. Il est clair que l'on craignit de voir les chrétiens s'emparer à la fin du Japon.

APPENDICE C

Identification de quelques noms propres.

a) A la page 2 et suivantes, il est question d'Ouroucan ; c'est un des noms qui reviennent le plus souvent dans les nombreuses chroniques relatives à l'introduction du christianisme au Japon. A la page 15, on parle de Fouroucôm. Je me suis demandé si ces deux noms ne désignent pas le Père Valegnan, qui vint au Japon en qualité de *visiteur*. Ouroucan, d'après certain récit, y arriva déjà en 1561. *Ou* et *fou* s'échangent facilement dans une bouche japonaise, quand il s'agit de prononcer un nom étranger. On a vu, aux pages 45 et 46, le mot ange transcrit *fouancho* et *ancho*. Le *n* final d'Ouroucan est, dans d'autres documents, très souvent remplacé par *m*. En tout cas *Fouroucôm* me paraît bien être ce Père Valegnan, qui dirigeait dans la province de Boungo un collège et un séminaire, fondés par le seigneur de cette province (voir les *Actes des apôtres modernes*, 1852, t. III, p. LIII).

b) Tous les différents textes que j'ai sous les yeux, et même celui que je traduis, à part le passage de la p. 277, donnent, au lieu de Marcos, Yariis. Je crois que la divergence provient simplement de ce qu'on a mal lu, dans la suite, les phonétiques chinoises employées d'abord pour transcrire ce nom. La phonétique initiale *mi* est la même que celle qu'on rencontre par exemple si souvent dans le nom d'Amida. Dans un nom purement Japonais, elle se lit *ya*. De même *ko* (qui est le caractère signifiant demeurer, à la clef 44) se lit en japonais pur, et non plus comme phonétique, *i*. Ces quatre phonétiques donnent Miricos, c'est-à-dire Marcos; il y a d'autres exemples, dans ces textes, de *mi* ou *me* pour *ma*.

c) A la page 276, il est question d'Amacava, nom qui se trouve dans tous les grands dictionnaires et encyclopédies du Japon, mais que l'on n'a pas encore identifié. La terminaison *cava* correspond au caractère chinois de *port*; c'est donc le port d'Ama ; de même que Hong-kong est le Port des parfums. Les Japonais ont dû prendre ce nom tout fait des Chinois ou d'autres étrangers;

car, sans cela, ils auraient prononcé ce *cava* ou *kong* (ou même *kiang*) à leur façon, c'est-à-dire *kô*. Je ne sais s'il s'agit de Macao ; mais alors les Japonais auraient su que c'était un port de Chine ; ou peut-être d'Amboine, dans les Moluques, où, d'après une des lettres de saint François Xavier, le roi du Portugal tenait garnison, et les Portugais avaient un comptoir.

Le premier passage de la p. 276 offre justement un exemple de la défiguration des noms étrangers par des erreurs de copiste, dont j'ai parlé ci-dessus, à propos de Marcos. Il donne la lecture : port d'Ayen; mais il est indubitable qu'il s'agit d'Ama. Une légère altération de la phonétique chinoise suffit à amener cette erreur.

En 1685, un vaisseau ramena de ce port douze Japonais que le vent y avait poussés. Cela ne prouve pas qu'il fût proche du Japon; car, en 1709, nous voyons un vaisseau chinois ramener quatre Japonais que le vent avait entraînés de Yédo à Luçon.

J'ajoute, à ce propos, qu'on voit à plusieurs reprises, dans les chroniques de l'époque (fin du XVIe siècle), les Portugais arriver à Kiouchou en compagnie de vaisseaux de Djagatara, c'est-à-dire Java.

d) Je ne sais à quoi correspond le nom de Kôsimbi (p. 39) ; il doit désigner le Portugal, vu que tout ce qu'on en dit dans le présent ouvrage se rapporte selon d'autres récits au Portugal. Voir, p. 279, la description des missionnaires.

Alfred Millioud.

LEFÈVRE D'ÉTAPLES

ET LA

TRADUCTION FRANÇAISE DE LA BIBLE

I

La Bible dite d'Anvers, version en langue vulgaire par Lefèvre d'Étaples, imprimée en entier en 1530, se trouve être la première Bible française protestante, « manifestement luthérienne », comme l'on aurait dit à cette époque. Non seulement elle a sa place glorieuse dans les débuts de la Réforme française, mais elle est la source d'où sortira pendant longtemps le double courant des versions huguenotes et catholiques. Le caractère spécifiquement protestant de cette Bible semble d'ailleurs avoir échappé à la plupart des critiques du temps, et Richard Simon revendique, dans son *Histoire critique*, pour les catholiques l'honneur de cette traduction. Ce seraient, d'après lui, les docteurs de Louvain qui auraient donné l'exemple aux Réformés. Il faut qu'il ait considéré cette Bible de Lefèvre bien superficiellement pour ne pas avoir remarqué les notes à tendance luthérienne de l'édition de 1534. C'est ce que fait observer avec finesse Denis Nolin (N. Indés) qui, en 1710, prouva, dans une dissertation, et la paternité de Lefèvre et le caractère protestant de cette édition. D'ailleurs actuellement, si ce n'est par quelques monographies spéciales sur le sujet, on connaît encore fort peu cette traduction de la Bible et nous pourrions citer des Histoires de la Réformation qui donnent la Bible d'Olivétan pour la première édition de la Bible traduite en français. C'est donc rendre justice à Lefèvre d'Étaples de le remettre à la vraie place d'honneur qui lui revient de droit dans l'histoire des versions bibliques.

Lefèvre a d'ailleurs trouvé un vaillant défenseur en M. Douen, de la Société biblique de Paris. Ses notices détaillées sur Lefèvre ne sont que les préludes de l'ouvrage qu'il prépare sur cette grande figure de la Réforme. Jusqu'à présent le travail le plus complet sur Lefèvre est représenté par les thèses françaises et allemandes de C. H. Graf. Toute la partie relative à la vie de Lefèvre, aux ouvrages antérieurs à sa traduction de la Bible, aux commentaires latins est magistralement traitée ; mais tout ce qui a trait aux traductions françaises a été seulement effleuré. Deux thèses récentes [1], de M. Quiévreux et du soussigné, la première sur le Nouveau Testament, la seconde sur l'Ancien, sans prétendre combler la lacune, ont éclairé d'un jour nouveau cette partie trop peu connue de l'œuvre de Lefèvre.

Mais avant d'analyser ces deux thèses, nous voudrions jeter un coup d'œil sur les circonstances qui ont amené ou accompagné cette traduction de la Bible. Elle a été le produit en grande partie de la renaissance des lettres, mais à son tour elle a exercé une influence qu'il est impossible de méconnaître sur le mouvement réformateur du début du XVIe siècle. Le fait seul de traduire toute la Bible en langue vulgaire assurait déjà à cette œuvre une importance incontestable. Car si l'imprimerie en général a été un des facteurs les plus considérables de la Réforme, il ne faut pas oublier que c'est surtout la publication et la diffusion des traductions de la Bible, notamment des traductions françaises, qui firent connaître l'enseignement authentique et la vérité historique sur le christianisme à la masse du peuple. L'intérêt qui portait les esprits cultivés vers les lettres anciennes et vers les langues orientales les amenait à reconnaître dans les Livres saints comme un vaste champ à défricher. En Italie, en Allemagne, les études hébraïques manifestaient leur éveil par la publication de traductions latines des originaux. Luther songeait à donner la Bible en allemand et avait déjà traduit le Nouveau Testament. Un homme religieux comme l'était Lefèvre ne pouvait se résou-

1) Thèses, présentées à la Faculté de théologie protestante de Paris. Elles n'ont pas été mises en librairie. (*Note de la Réd.*)

dre à laisser la Bible inconnue des pauvres gens qui ne connaissaient pas le latin. Chez Lefèvre le besoin de vulgariser les enseignements de l'Évangile primait les considérations scientifiques. Il avait bien essayé de refondre la traduction latine connue depuis saint Jérôme sous le nom de Vulgate, mais il devait arriver, sous la double pression de ses besoins religieux les plus intimes et des influences extérieures, à rêver la traduction complète de la Bible en langue française. Son pieux désir le faisait passer par-dessus toutes les difficultés qui attendaient un homme trop âgé pour pousser à fond l'étude des originaux hébreux.

« Lefèvre, dit M. Lutteroth, domine sous le rapport religieux toute l'époque antérieure à Calvin. Philosophe et mathématicien et en outre l'un des représentants les plus éminents de la science générale de son temps, ayant passé vingt ans de sa vie à commenter Aristote et Euclide, et composé ensuite sur des sujets très différents entre eux, depuis la métaphysique jusqu'à la musique, de nombreux volumes, monuments de son vaste savoir, il ne se tourna qu'après tous ces travaux, des lettres humaines vers les lettres divines et apporta le même esprit d'investigation à leur étude. »

Dès 1509 Lefèvre avait publié son *Psalterium quincuplex* ; en 1514, il aidera Martial Mazurier à défendre devant la Sorbonne la cause de Reuchlin contre les Dominicains obscurantistes de Cologne. En 1512 il publiait son commentaire latin sur les Épîtres de saint Paul; le 9 novembre 1521, il s'attirait la haine de la Sorbonne par ses dissertations sur les trois Marie-Madeleine (1517-1519) que l'Église catholique réduit à l'unité. Lefèvre préférait l'Écriture sainte à la Vie des saints qu'il avait cependant essayé d'esquisser. « Ce bon Fabry, disait Guillaume Farel, ayant travaillé après les légendes des sainctz et sainctes... ayant entendu la grosse ydolatrie qui estoit ès prières des sainctz, et que ces légendes y servoient comme le soulphre à allumer le feu, laissa tout et se mit du tout après la Saincte Escripture. » En 1522, il fit son commentaire latin sur les Évangiles. « Le temps viendra bientôt, disait-il dans sa préface, où Christ sera prêché partout, purement et sans mélange de traditions humaines, ce

qui ne se fait pas maintenant... O Évangile ! fontaine de l'eau qui jaillit en vie éternelle, quand régneras-tu dans toute ta pureté? quand Christ sera-t-il tout en tous? quand la seule étude, la seule consolation, le seul désir de tous sera-t-il de connaître l'Évangile, de le faire avancer partout, et que tous seront fermement persuadés, comme nos ancêtres, que cette Église primitive, teinte du sang des martyrs, avait compris que ne rien savoir, excepté l'Évangile, c'était tout savoir[1]. »

Né en 1455, il avait près de soixante-dix ans en 1522 lorsqu'il entreprit enfin cette œuvre, si remarquable pour l'époque, de la traduction de la Bible, qui devait occuper sa vieillesse jusqu'en 1534, date de la dernière révision faite par lui-même.

Lefèvre était à Meaux auprès de l'évêque Briçonnet qui l'avait reçu et logé dans sa maison. L'abbaye de Saint-Germain-des-Prés n'était plus sûre pour lui depuis ses démêlés avec la Sorbonne. Ce fut à la demande de Briçonnet, Gérard Roussel, Vatable, Farel, et surtout sollicité par Marguerite d'Alençon, sœur du roi François Ier, qu'il entreprit cette œuvre. Mais la Sorbonne, émue déjà par les livres de Luther, ne pouvait voir d'un bon œil cette traduction. Il existait cependant des traductions partielles de l'Écriture, imprimées par le soin du chanoine Jean de Rély, vers 1487, sur le texte des Bibles historiales du moyen âge. Cette édition avait même été réimprimée sept fois jusqu'en 1521. Mais il y avait loin des gloses insipides de Jean de Rély aux préfaces incisives de Lefèvre. Les éditions de Jean de Rély étaient chères, encombrantes, tandis que le Nouveau Testament de Lefèvre (1523) publié par parties séparées, d'un format transportable (in-8°), d'un prix restreint, se répandait avec une facilité étonnante. Bien plus, Briçonnet lui-même favorisait cette diffusion en en faisant donner gratuitement à tous les pauvres du diocèse qui en demandaient. Crespin, l'auteur de l'*Histoire des Martyrs*, Lefèvre dans ses lettres, constatent l'effet merveilleux produit par ce petit livre. Un chacun le possède et on lit au peuple, dans les églises, l'Épître et l'Évangile en langue vulgaire. En neuf mois le Nou-

1) *Comm. in. Ev.*, pref., p. I.

veau Testament fut réimprimé quatre fois en entier. Cela en était plus qu'il ne fallait pour faire brûler un hérétique à cette époque.

Que l'on discute sur le protestantisme de Lefèvre, sur le caractère de ses revendications que d'aucuns trouvaient timorées, il n'en est pas moins vrai qu'il ne dut qu'à sa situation spéciale, à ses puissants protecteurs, de ne pas partager le sort d'un Pauvan et d'un Louis de Berquin. Meaux, plus tard Strasbourg, puis Blois et enfin Nérac seront les étapes, les exodes répétés qu'il lui aura fallu accomplir pour échapper aux bûchers qui dévorèrent alors tant de zélés apôtres du pur Évangile. Si lors du procès de Briçonnet (1525) Lefèvre ne vit pas ses livres condamnés, ce ne fut qu'un ajournement, car nous trouvons dans le Journal d'un bourgois de Paris, au 5 février 1526, un arrêté du Parlement défendant à toutes personnes de posséder ni vendre Épîtres de saint Paul, Apocalypse et autres livres traduits en français.

Lefèvre cependant avait aussi traduit les Psaumes, 17 février 1523 (1524 nouveau style). « Nous avons mys le dict sainct livre en langage vulgaire, affin que ceulx et celles qui parlent et entendent ce langage puissent plus devotement et par meilleure affection prier Dieu et qu'ilz entendent aucunement ce qu'ilz prient comme ilz font en plusieurs nations. Et avec ce les simples clercz en conferant et lisant ver pour ver, auront plus facilement l'intelligence de ce qu'ilz lisent en latin. Et croy sans point de doubte que en la primitive eglise tous chrestiens et chrestiennes n'estoyent autrement instruictz de prier Dieu, sinon par la seule escripture et parolle de Dieu, comme est ce sainct et devot psaultier ou sont les louanges, oraisons et cantiques divins..... Et dict encore sainct Pol : J'ayme mieulx parler en l'eglise cinq parolles en mon sens, c'est-à-dire sachant et entendens ce que je dys affin que je instruise les autres : que d'en dire dix mil en langage que je n'entende point ou que ceulx auxquelz je parle n'entendent point. Parquoy nous est monstré que les apostres vouloyent que chascun entendit ce qu'il prioit et que toute louenge et oraison fut toujours adressée à Dieu par Jesuchrist notre seigneur[1]. »

1) « *Epistre comment on doibt prier Dieu* ».

Peut-être faut-il voir une allusion à la haine de la Sorbonne contre toute innovation, dans l'Exhortation finale ajoutée par Lefèvre dans sa deuxième édition des Psaumes de 1525 (1526 n. s.) :

« Et se quelque autre passage en ces pseaulmes semble difficile ou estrange, et que les simples par eulx ne puissent entendre : sans oster leur cueur de la parolle de Dieu qui est parolle de vie, que ilz demandent l'intelligence aux amateurs de ladicte parole, et non pas tant lesdictz amateurs que la grâce de l'esperit de Dieu satisfera a leur désir et demande, *tant en ce sainct livre des pseaulmes que es evangiles, et que en autre escripture saincte.* Contre laquelle nul ne doit mal parler : autrement seroit blaspheme contre le sainct esperit qui est autheur d'icelle..... Il appartiendroit bien doncques icy une grosse invective *contre les contredisans, maldisans, desgoutans les simples de la parolle de Dieu.....* Pourtant mes frères et amys portez grant crainte et reverence a ces sainctes escriptures : et ne oyez point aucuns de quelque condition qu'ilz soient, se ilz en estoient maldisans. Et s'il vous semble que ne puissiez prouffiter à leur respondre : taisez-vous alors et beneissez Dieu en vos cueurs et sa saincte parolle, et priez Dieu pour eulx : que sont sainct plaisir soit de les enluminer. Mais s'il vous semble que puissiez prouffiter : admounestez les doulcement comme la parolle de Dieu vous donnera et la charité, disans ce que sainct Pol disoit : Je n'ay point certes honte de l'évangile : car elle est la puissance de Dieu a tout homme qui la croit. »

Tout Lefèvre est dans ces quelques paroles : un sentiment profond de son devoir, de sa responsabilité vis-à-vis de ses frères, uni à beaucoup de prudence.

Briçonnet avait en 1525 séparé définitivement sa cause de celle des Luthériens et Lefèvre avait dû s'enfuir à Strasbourg, ce refuge de tous les exilés, cet asile hospitalier offert par Capiton et Bucer.

On a sévèrement jugé Briçonnet et sa défection, mais peut-on dire qu'il ait jamais été protestant. Il a aimé la Bible et même lorsqu'il séparait sa cause des Luthériens en 1523, il faisait traduire et répandre la Bible à ses frais ; il l'a mise à la portée du peuple.

« Mais il n'a jamais compris le principe de la Réforme et il n'avait pas mesuré les conséquences de l'œuvre qu'il avait rêvé d'accomplir. Il désira une réforme de l'Église, comme le désiraient alors beaucoup de catholiques pieux et éclairés, mais lorsqu'il vit que la Réforme le conduisait à une rupture avec l'Église, faible de volonté et incertain de pensée comme il l'était, il regarda en arrière. Les adversaires acharnés de toute réformation eurent bientôt raison de ce cœur partagé et de cet esprit sans clarté. Briçonnet fut un homme de peu de courage, ce ne fut pas un rénégat[1]. » Il était de ceux qui voulaient la Réforme dans l'Église, mais qui craignaient que, hors de l'Église et contre l'Église, elle ne pût pas porter ses fruits.

Lefèvre préférait s'exiler que capituler. C'est à Strasbourg qu'il entreprit avec ses compagnons Gérard Roussel et Michel d'Arande la traduction de l'Ancien Testament[2]. En avril 1526, après le retour du roi, il est rappelé ainsi que Roussel et attaché à la cour comme éducateur du troisième fils du roi, Charles, duc d'Angoulême. Lefèvre put ainsi sans doute à Paris continuer la traduction de la Bible. Vers 1527, Marguerite emmena Lefèvre à Blois où elle séjournait souvent. Il fut chargé du soin de la bibliothèque du château et il acheva alors sa traduction de la Bible. Elle parut en 1528, anonyme comme toutes ses autres traductions, in-8°, à Anvers, chez Martin Lempereur. C'était cette fois à l'étranger, car depuis 1525, ni Simon de Colines, l'imprimeur ordinaire de Lefèvre, ni aucun autre ne voulait ou n'osait s'en charger. Mais Lefèvre n'était pas encore en sûreté. Marguerite lui fit accorder un congé (1530) que l'on peut regarder comme un sauf-conduit. Le roi lui-même, d'après les correspondances du temps, l'aurait menacé du bûcher. En 1531 une lettre du nonce papal Jérôme Aléandre, qui cherchait à attirer Lefèvre en Italie, on comprend aisément pour quelle raison, nous apprend qu'il était à Nérac à cette époque[3]. C'est là qu'il révisa une dernière fois sa Bible parue in-folio, entière en 1530.

1) Samuel Berger, *Le procès de Guillaume Briçonnet*. Paris, 1895.
2) Herminjard, *La correspondance des Réformateurs*, t. I, p. 415, 439 et 449.
3) Herminjard, t. II, p. 387.

Cette dernière édition avec notes marginales parut en 1534. Ce fut le dernier labeur de cette vie si bien remplie, car il s'éteignit en 1537 à l'âge de quatre-vingt-deux ans.

II

Nous avons essayé de relever l'originalité de la tentative de Lefèvre pour faire pénétrer la Bible dans toutes les classes de la société et de montrer les obstacles qui s'y opposaient. Il est intéressant aussi, et c'est là ce que prouve une étude attentive des textes, de constater la part très grande de la tradition dans des entreprises de cette nature. Nulle part cette influence n'est plus visible que dans les traductions de la Bible. Les progrès d'une traduction à l'autre n'impliquent pas toujours un saut brusque qui détruirait toute filiation. La Bible de Lefèvre forme un anneau dans la chaîne non interrompue qui, pour les traductions françaises de la Bible, s'étend du moyen âge à nos jours. Toutes les éditions successives y compris celle dite d'Ostervald sont des révisions. Comme nous le verrons dans l'étude de celle de Lefèvre, l'éclectisme préside à ce genre de travail. L'auteur conserve ce qui paraît bon dans les traductions antérieures, en modifiant ce qui paraît trop s'écarter des textes originaux.

Pour Jean de Rély et ses prédécesseurs, les textes originaux étaient lettre morte; c'est à peine si quelques textes corrompus de la Vulgate avaient été consultés. Lefèvre fit un effort énorme pour se débarrasser des gloses innombrables qui encombraient ces traductions et il y réussit. Il revint de plus à la version révisée par saint Jérôme, c'est-à-dire qu'il traduisit sur la Vulgate, selon « le latin qui se list communément partout sans rien y adjouster ou diminuer » ou « selon la pure et entiere translation de sainct Hierosme. » La comparaison des textes soit pour le Nouveau Testament, soit pour l'Ancien, ne laisse aucun doute à cet égard. Certains passages sont si bien calqués sur la Vulgate en 1528 que Lefèvre lui-même, en 1530, a essayé de remédier à ce défaut en

faisant quelques corrections de détail. Mais comme nous l'avons laissé entendre, Lefèvre a utilisé l'édition de Jean de Rély, texte imprimé des Bibles historiales et qui dépendait des versions du moyen âge. Il a laissé résolument de côté les gloses, « les paraphrases » et il ne prétend pas faire une traduction aussi « élégante ». Sa préoccupation est de latiniser la version de Jean de Rély et d'en faire une traduction littérale du latin partout où cette version est révisable. Car s'il était nécessaire de supprimer les « additions » très nombreuses qui coupaient le texte à chaque instant, il était non moins indispensable de traduire à nouveau les livres fort nombreux qui, chez Jean de Rély, n'étaient qu'un court résumé comme Ruth, le Deutéronome, les Apocryphes, etc.

Ainsi le progrès de cette traduction sur celles du moyen âge était réel. Ce n'était pas une nouvelle version, mais une révision consciencieuse de Jean de Rély corrigé par le latin. Mais nous savons combien le texte de la Vulgate est fautif, combien saint Jérôme, malgré toute sa science et ses efforts, n'a pu réussir à nous donner un texte latin reproduisant intégralement l'original. Lefèvre a-t-il eu conscience de ces variantes ? a-t-il eu recours aux textes originaux? savait-il assez de grec et d'hébreu pour reprendre lui-même cette traduction et l'eût-il su, l'a-t-il osé? Voilà tout autant de questions intéressantes, que l'étude minutieuse des textes peut seule contribuer à éclaircir. Nous ne voulons pas faire entrer le lecteur dans ces comparaisons fastidieuses, mais nous donnerons quelques-unes des conclusions auxquelles sont arrivées les deux thèses de M. Quiévreux et du soussigné.

Nous n'avons aucune raison de douter que Lefèvre sût le grec. Dans son commentaire latin de 1512 sur les Épîtres de Paul, il se défend du reproche de témérité et d'audace pour avoir osé mettre à côté de la version de Jérôme une nouvelle traduction du grec, *intelligentia ex graeco*. Ce n'est pas la versiou de Jérôme qu'il attaque, dit-il, mais la version vulgaire qui existait longtemps avant cet illustre flambeau de l'Église, version que Jérôme appelle l'édition ancienne et vulgaire et qu'il blâme et reprend. « Il invoque à son appui, dit Graf, l'autorité de Jérôme même en

cherchant à prouver dans sa préface que la version Vulgate n'était pas celle de Jérôme, mais qu'elle était la version ancienne que ce Père critiquait si amèrement et qu'il avait entrepris de remplacer par une traduction nouvelle ».

« Mais la traduction d'Érasme et ses *annotationes* de 1516 devaient bientôt faire oublier ce que Lefèvre avait fait pour la révision de la Vulgate et pour l'explication grammaticale du Nouveau Testament et il lui restait le mérite d'avoir osé le premier s'élever contre l'autorité de l'ancienne version. Lefèvre ne pouvait manquer de reconnaître la supériorité d'Érasme sous ce rapport, aussi dans son commentaire (latin) sur les Évangiles, se contente-t-il de faire suivre chaque chapitre de la traduction vulgaire de petites *annotationes circa litteram*, dans lesquelles il corrige les mots qui ne lui semblent pas répondre exactement au grec et note ceux qui manquent ou sont en trop. »

Il en fut de même pour les Évangiles en français parus en 1523 et M. Quiévreux a démontré par des comparaisons de texte que les corrections de Lefèvre concordent toujours avec le grec et le latin d'Érasme de 1516. C'est sur Érasme qu'il a fait ces corrections, puisque ses deux éditions des Évangiles sont postérieures à la version d'Érasme. Nous retrouverons ce trait de caractère dans la traduction de l'Ancien Testament. Lefèvre s'efface toujours devant la science d'autrui. Il est d'ailleurs curieux de constater que ces corrections disparurent dans les éditions françaises postérieures, dès 1524, tout au moins pour les Évangiles de 1523. M. Quiévreux voit dans ce fait une intervention de la Sorbonne. Ces concessions étaient insuffisantes puisque, en 1525, Lefèvre fut obligé de s'enfuir à Strasbourg.

Arrivons à l'Ancien Testament. L'édition de 1528 est un calque de la Vulgate et Lefèvre en avait si bien senti lui-même les imperfections qu'en 1530 parut une édition in-folio entière de la Bible, dans laquelle mainte expression trop littérale, trop servile, de 1528 se trouve modifiée. Lefèvre utilisa pour ses retouches la Bible latine de Pagninus, publiée à Lyon et achevée d'imprimer le 29 janvier 1527. Cette édition faite sur l'hébreu par l'hébraïsant Sanctes Pagninus reproduisait le texte original avec tant

de fidélité qu'on avait pu lui faire le reproche d'être obscur.

Mais c'est seulement en 1534 que l'on constate dans une nouvelle édition de Lefèvre l'apparition de notes marginales critiques. « Pour ce aussy, est-il dit dans la préface, que en conférant icelle commune translation avec la langue hébraïque grecque et chaldaïque ont esté trouvez plusieurs passages assez obscurs et comme differens l'ung de l'autre, a ceste cause avons mis les mesmes passages en ladicte marge. »

Nous avons cherché l'origine de ces corrections, et nous l'avons trouvée dans la Bible de Robert Estienne publiée en 1532 avec des notes marginales puisées fréquemment dans Pagninus. Certaines autres analogies nous avaient donné l'éveil. C'est ainsi qu'en tête de l'édition latine de Robert Estienne, se trouve une *Summa totius Scripturae*, la première confession de foi protestante[1]. Lefèvre l'a traduite et un peu amplifiée dans son édition de 1534. Un Index des noms hébreux, chaldéens, etc., imprimé à la fin de la Bible d'Estienne, se retrouve également, mais abrégé, dans la Bible de 1534. Lefèvre a donc utilisé largement la Bible d'Estienne. Si nous insistons sur ce fait, ce n'est pas pour diminuer son mérite, mais nous croyons être les premiers à faire remarquer cette dépendance grosse de conséquences. On s'explique fort bien que Lefèvre, peu sûr de sa science en hébreu, entouré d'ouvrages en latin faits sur l'hébreu par des savants qui connaissaient fort bien cette langue, se soit méfié de sa science de fraîche date et se soit appuyé fortement sur les interprétations données par Pagninus, revues et rééditées par Robert Estienne. Nous pensons même que Robert Estienne a bien pu être l'intermédiaire entre Lefèvre qui se trouvait à Nérac et Martin Lempereur d'Anvers. C'est Robert Estienne qui, dans cette hypothèse, aurait fourni à Lefèvre son édition et provoqué l'insertion des corrections marginales, traduites en français, de même qu'il aurait provoqué la traduction de la *Summa totius Scripturae*. A l'aide de l'édition latine de 1532, Lefèvre nous donne, en 1534, une édition critique en français.

1) *Bulletin de la Société du Protestantisme français*, t. XLIII, 1894, p. 57 et 449.

Robert Estienne avait fait son édition pour aider les savants dans leurs recherches et dans l'intelligence de la Bible. Lefèvre par sa traduction met ces résultats, réservés aux seuls savants, à la portée de ceux qui savent lire. Qu'importe que Lefèvre sût ou ne sût pas l'hébreu, l'essentiel c'était de donner une traduction française des corrections que la science de Pagninus avait opérées dans le texte fautif, mais immuable de la Vulgate. Lefèvre ne fut pas un hébraïsant, mais il fut un vulgarisateur de la traduction relativement correcte de la Bible en langue vulgaire. C'est ce qui fait son titre de gloire.

Il est à noter que les corrections de la Bible de Lefèvre sont beaucoup moins nombreuses que celles de la Bible de Robert Estienne. Lefèvre a donc fait un choix tout en copiant exactement les corrections empruntées. Cet éclectisme l'a porté d'ailleurs à puiser ses corrections dans d'autres ouvrages comme celui de Jean Campensis[1]. Nous avions remarqué dans Job et dans l'Ecclésiaste des annotations marginales, indépendantes et de Pagninus et de Robert Estienne. L'origine de corrections singulières et paraphrasiques de l'Ecclésiaste, par exemple, se reconnaît aisément dans la paraphrase latine de Campensis, bien que Lefèvre ait eu soin d'opérer des coupures. Elles portent la marque des expressions originales de cet auteur.

Nous avons laissé intentionnellement les Psaumes à part. Ils occupent en effet une place spéciale dans l'œuvre de Lefèvre par la fréquence des éditions. De plus, une de ces éditions latines de 1524 nous fournit le secret de la méthode de travail de Lefèvre que nous avons essayé de dégager dans la suite de cette étude. En 1509 Lefèvre avait publié un commentaire sous le titre de *Psalterium quincuplex*. En 1523, il fait paraître sa traduction en français, qu'il ne corrige nullement sur l'hébreu, bien qu'ayant publié en 1509, dans une colonne de son *Psalterium*, la version latine de saint Jérôme sur l'hébreu. En mai 1524 cependant, il pu-

1) *Enchiridion Psalmorum; eorundem ex veritate hebraica versionem, ac Joannis Campensis e regione paraphrasin, sic ut versus versui respondeat, complectens. Concionem praeterea Salomonis Ecclesiastae, per eundem Campensem ex Hebraico, traductam.* Paris, 1532, in-32.

blie un *Psalterium Davidi, argumentis cujuslibet psalmi adjectis, Hebraïca et Chaldaïca multis in locis tralatione illustratum. Parisiis, apud Simonem Colinaeum*[1].

Lefèvre se proposait par ce travail de rendre la compréhension du psautier latin plus facile, mais en s'astreignant à la plus grande brièveté possible. « Le travail que nous nous sommes efforcé de faire d'après les textes hébreux et chaldéens (car j'avais sous la main *des traductions de l'hébreu et du chaldéen*) a pour but de faire lever pour tous la lumière de ces chants sacrés. » Mais ce travail, Lefèvre ne l'a opéré que pour les passages où la version de l'Église latine semble trop obscure.

Nous voyons, en effet, à la suite d'un assez grand nombre de versets, les mots *Hebraïcum, Chaldaïcum,* qui désignent les variantes du texte original.

Lefèvre nous indique d'ailleurs où il a puisé ces fragments de traduction latine de l'hébreu et du chaldéen. Dans un Avertissement il désigne la traduction d'un certain Felix Pratensis, fils d'un rabbin, qui publia un *Psalterium* d'après l'hébreu en 1515[2]. Voilà l'origine du plus grand nombre (*ut plurimum*) de ses corrections. Les autres sont empruntées au Psautier hébreu de Justiniani. Ce psautier, intitulé *Psalterium, Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaeum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, contient une paraphrase chaldaïque traduite en latin, que Lefèvre a suivie sans l'indiquer d'une façon précise. Mais la comparaison des textes le démontre péremptoirement. En 1525 parut la seconde édition française des Psaumes, mais elle ne porte aucune trace des corrections de 1524. Ce n'est qu'en 1530 que nous trouvons quelques variantes dans le texte et en 1534 des corrections marginales faites d'après les corrections de l'édition latine de 1524, d'après Campensis ou la Bible latine de Robert Estienne.

Citons encore, pour être complet, un livre de lecture, donnant

1) Communication due à l'obligeance de M. le professeur Bernus, de Lausanne.

2) *Psalterium ex Hebraeo diligentissime ad verbum fere tralatum : Fratre Felice ordinis Heremitarum Sancti Augustini interprete, per summum pontificem Leonem decimum approbatum.* Venise, 1515.

les prières catholiques et la traduction latine des Psaumes (1528) et enfin un *Vocabulaire du Psautier* (1529) à l'usage des enfants du roi[1]. Comme son titre l'indique, c'est un simple lexique, sans appareil critique, où le mot français se trouve en regard d'un mot latin.

Les sources variées et nombreuses qu'accuse sans contestation le Psautier latin de 1524 confirment la méthode de travail de Lefèvre que nous avions fait entrevoir dans les conclusions de notre thèse [2]. Un érudit comme Lefèvre devait être au courant de toutes les publications et de tous les travaux bibliques importants imprimés à ce moment. Il n'a pu, par conscience, négliger de les consulter et même de les suivre. Il a facilité et simplifié sa tâche en se servant toujours des traductions latines jointes d'ordinaire aux textes originaux. Et malgré l'arbitraire parfois de son éclectisme, Lefèvre a réussi à nous donner une traduction française contenant sinon tous, du moins la grande partie des résultats acquis par la science critique à cette époque.

III

Bien que toutes ces traductions françaises soient dépourvues de commentaires, il est aisé de retrouver dans les préfaces, dans les notes marginales explicatives de l'édition de 1534 par exemple, cet esprit de piété profonde qui est la marque caractéristique de Lefèvre. Mais c'est en étudiant ses commentaires que l'on admire le plus cette richesse de sentiment religieux. Jusque-là les scolastiques puisaient dans la Bible toutes les subtilités dogmatiques qu'avait enfantées leur dialectique; les mystiques y introduisaient leurs rêveries. « Lefèvre, dit Graf, doué d'un esprit juste et indépendant des décisions de l'école, d'un amour

1) *Vocabularium Psalterii pro ingenuae indolis adolescente D. Angolismensi, et sorore ejus D. Magdalena modestissima adolescentula, liberis regiis, ac denique pro cunctis rudibus, primum in grammaticis initiandis.*

2) *La traduction de l'Ancien Testament de Lefèvre d'Étaples.* Paris (1895), p. 42.

de la vérité étranger à toute routine, d'une piété vraie, vivante et profonde, étudia la Bible en elle-même et pour elle-même, sans vouloir la plier à un système étranger, y voyant la parole de Dieu supérieure à tout système, et à toute opinion humaine, la seule règle de la vérité religieuse. Les nombreux passages parallèles qui se trouvent cités sur chaque page de ses commentaires montrent avec quel zèle il l'avait étudiée pendant de longues années; ses commentaires prouvent combien il avait cherché à se pénétrer de l'esprit du Nouveau Testament surtout et comme il n'y cherchait pas d'autorités pour tel ou tel système, pour telle ou telle prétention, mais une nourriture véritable et abondante pour la piété, comme il voulait se pénétrer des vérités religieuses telles que Jésus-Christ et les apôtres les avaient enseignées et es puiser dans leur pureté à leur source même, il devait bientôt être conduit à une interprétation fort différente de celle qui avait eu cours jusqu'à son temps. *Que l'étude, la consolation, le désir unique de tous,* disait-il dans sa préface au commentaire sur les quatre Évangiles, *soit de savoir l'Évangile, de suivre l'Évangile, de répandre partout l'Évangile.* »

Il cherchait partout dans le Nouveau Testament une nourriture pour la piété et des préceptes d'une application pratique. Il craignait trop de se tenir sur la surface; il n'aimait pas ces discussions sur le sens d'un mot ou d'une phrase « qui ne contribuent en rien à l'édification. »

« Origène, Arnobe, disait-il dans une de ses préfaces, ont écrit longuement, moi je n'ai écrit que brièvement : eux ne se sont pas contentés d'un sens unique, moi je n'ai cherché qu'un seul sens, celui que voulait le Saint-Esprit et qui était dans l'esprit du prophète. Ils n'ont eu devant les yeux chacun qu'une seule rédaction des Psaumes, j'en ai consulté plusieurs pour y découvrir fidèlement le sens primitif. »

Mais il considérait les Psaumes comme autant de prédictions relatives à Jésus-Christ, et bien qu'il repoussât l'explication allégorique, comme il est difficile de tracer une ligne de démarcation précise entre cette explication et l'explication spirituelle qu'il se proposait, il tombe souvent dans les allégories.

Dans une des notes du *Psalterium quincuplex*, il rend les papes responsables devant le tribunal de Dieu, « s'ils ne sont pas attentifs et vigilants à faire cesser dans le monde le mal que font ceux qui se disent magiciens, les charlatans qui promettent des fleuves d'or en mendiant misérablement un liard, et qui promettent une santé parfaite en souffrant d'une ophtalmie ou d'une goutte, les astrologues qui oubliant le véritable Maître des temps et des événements donnent le gouvernement à Jupiter, à Saturne, etc., comme si c'était à eux à dispenser la paix, la guerre, la fécondité; ceux enfin qui jeûnent et suivent de certaines pratiques prescrites pour avoir des révélations et pour connaître l'avenir. »

« Mais cette réforme qu'il souhaitait, dit encore Graf, que nous aimons à citer, Lefèvre espérait qu'elle se ferait tranquillement, insensiblement, sans commotion violente et surtout sans scission, et les bonnes dispositions qu'il trouvait chez Marguerite de Valois, les encouragements que lui donnaient le roi lui-même et plusieurs hommes éminents, contribuaient à entretenir son illusion... S'il ne brille pas au premier rang parmi les hommes extraordinaires de cette grande époque, il occupe une place distinguée au milieu de ces hommes d'un ordre secondaire qui ont tant de droits à la reconnaissance de la postérité, et dans l'exemple desquels nous aimons à puiser du courage et du zèle pour travailler au progrès du bien et de la vérité. Si ses ouvrages sont presque oubliés, si ses commentaires ont été surpassés d'un côté par Érasme et de l'autre par Calvin, si le mérite de sa traduction de la Bible a été obscurci par l'éclat de celle de Luther, il ne faut pas oublier cependant la place honorable qu'il occupe dans l'histoire de l'exégèse, ni la reconnaissance que lui doivent les Églises protestantes françaises. »

On ne peut que regretter en effet l'oubli où est tombée l'œuvre vraiment remarquable de cet homme de foi, qui de 1509 à 1534 a produit pour les Livres saints seuls, un commentaire et une traduction latine des Psaumes (1509 et 1524), un commentaire latin sur le Nouveau Testament paru en trois fois, qui a traduit en français le Nouveau Testament (1523), les Psaumes (1524 et

1526) et enfin l'Ancien Testament en 1528, qui a réédité le tout en 1530 et 1534 avec des corrections marginales critiques pour cette dernière édition. Il est à remarquer que l'édition de 1534, ainsi que sa reproduction intégrale de 1541, bien que munies de l'approbation des docteurs de Louvain et des privilèges de l'empereur Charles-Quint, furent classées, sur la demande du roi catholique Philippe II et du duc d'Albe, gouverneur des Pays-Bas, parmi les Bibles défendues, dans l'appendice joint à l'Index des livres défendus au concile de Trente. Aussi furent-elles détruites avec la dernière rigueur.

Cette traduction de la Bible, après avoir joué son rôle dans la Réforme, devait servir de base aux traductions protestantes, comme elle servit d'ailleurs à la traduction catholique de Louvain. M. Reuss dans son étude sur la Bible d'Olivétan, version dite de Serrières (1535), reconnaît que la Bible d'Anvers est à la base de celle d'Olivétan, bien qu'il n'y ait pas trois versets consécutifs non modifiés. C'est qu'Olivétan était de la génération qui connaissait l'hébreu. Il recourut d'ailleurs aussi à Pagninus et à Érasme et sans doute à la Bible de Robert Estienne de 1532.

Toujours est-il que les lecteurs de la célèbre version d'Ostervald doivent se sentir, à travers les révisions de Martin et d'Olivétan, les héritiers directs de Lefèvre d'Étaples. Luther a eu le bonheur de faire une version définitive de la Bible dans sa langue maternelle ; l'idée généreuse et pleine de piété vivante de Lefèvre sans s'incarner dans des mots a traversé les siècles. Nous lui devons notre tribut de reconnaissance. Souvenons-nous qu'il fut le premier en France à rejeter dans un esprit sincèrement religieux les interprétations exégétiques, fantastiques et arbitraires du moyen âge et à se pénétrer du vrai sens de l'Écriture. Sans être un réformateur dans le vrai sens du mot (Lefèvre ne s'est jamais séparé de l'Église d'une façon complète), il a compris par où péchait l'Eglise de son temps rivée à ses traditions et il a essayé par la traduction de la Bible en français de briser les barrières qui séparaient le peuple du christianisme de l'Évangile.

A. Laune.

UN CONGRÈS DES RELIGIONS

A

PARIS EN 1900

Le Congrès des religions qui s'est tenu à Chicago, durant l'Exposition du centenaire de l'Indépendance américaine, a eu un légitime retentissement dans le monde entier. Il est naturel que les promoteurs de cette remarquable entreprise éprouvent le désir de renouveler la tentative qui leur a si bien réussi en Amérique, afin que cette première réunion des représentants de presque toutes les religions professées sur la terre ne soit pas seulement une curiosité historique, la plus hardie des originalités qui ont distingué l'Exposition de Chicago, mais qu'elle demeure comme la première manifestation d'un esprit nouveau dans les annales de l'histoire religieuse. Tous ceux qui ont pris part au Congrès des religions en ont gardé l'impression la plus bienfaisante ; nos lecteurs ont pu s'en rendre compte par les articles que M. le professeur Bonet-Maury lui a consacrés ici-même et, plus tard, dans la *Revue des Deux-Mondes*. On conçoit aisément qu'ils recherchent les moyens d'assurer un lendemain à une expérience qui leur a laissé d'excellents souvenirs.

Le Congrès lui-même n'a pris aucune résolution à cet effet. L'un de ses membres, il est vrai, a donné rendez-vous à ses collègues à Bénarès au début du xxe siècle, mais ce n'était qu'un vœu individuel dont rien jusqu'à présent n'est venu confirmer la réalisation. La première grande Exposition universelle devant avoir lieu à Paris en 1900, il était tout indiqué de faire coïncider le second Congrès avec cette solennité internationale qui attirera certainement des visiteurs de toutes les parties du monde. Aussi dès le printemps dernier le projet d'un second Congrès des religions à Paris, en 1900, a-t-il été mis en avant par quelques-uns de ceux qui, en Amérique et chez nous, s'intéressent le plus vive-

ment à ces questions. Aucune décision ferme n'a encore été prise ; on a ouvert une simple étude préliminaire sur la possibilité de l'entreprise. Mais dès à présent l'opinion publique est saisie de la question; les journaux et les revues en ont parlé. Le sujet touche d'assez près à l'ordre de nos études, pour que nous nous en occupions à notre tour.

Ce n'est pas, disons-le tout de suite, que nous attendions beaucoup d'un pareil congrès pour le progrès de nos études. Les Congrès, en général, ne servent guère au développement des connaissances scientifiques. Ce n'est pas là que se fait le travail de recherche, de réflexion et de critique par lequel la science s'enrichit. Ils servent surtout à mettre en contact personnel les hommes qui s'occupent des mêmes études et à attirer l'attention du public sur leurs travaux. A combien plus forte raison en sera-t-il ainsi dans une assemblée composée, non de philologues ou de hiérographes, mais de professants, plus préoccupés des intérêts moraux de l'humanité que de recherches scientifiques? Nous ne pensons pas que l'histoire des religions ait retiré quelque profit direct du Congrès de Chicago, mais nous croyons qu'elle doit néanmoins se féliciter du succès qu'il a remporté; car le fait seul de mettre en rapports des adhérents d'un si grand nombre de religions vivantes aura contribué à développer chez eux et dans le public le désir de mieux connaître les autres religions, et de rechercher les origines des diversités confessionnelles, la raison d'être de leurs divergences et la nature de leurs éléments communs. De pareilles réunions ne peuvent que développer cet esprit de respect mutuel, de tolérance et de large compréhension des phénomènes de la vie morale, étrangers à notre expérience personnelle, sans lequel on ne fera jamais de bons travaux sur l'histoire religieuse ou morale de l'humanité. A notre avis, ce ne sont donc pas seulement les adeptes d'une religion libérale, tolérante et généreuse, qui doivent être en principe sympathiques au projet dont il s'agit, mais encore les historiens de la religion, simplement en leur qualité d'historiens, sans illusions sur la valeur scientifique de pareils congrès, sans dénigrement superficiel du concours moral que de semblables manifestations leur apportent.

La convocation d'un second Parlement des religions à Paris, en 1900, offrirait à la fois des avantages et des inconvénients. La date serait bien choisie. Clore le XIXe siècle et ouvrir le XXe par un véritable concile œcuménique, dans lequel les représentants des principales religions se tendraient loyalement la main pour rechercher ce qui les unit de préférence à ce qui les divise, ce serait une manifestation historique dont seuls les esprits bornés pourraient méconnaître la grandeur. On peut se demander, toutefois, si le lieu de réunion serait aussi bien choisi que la date. Assurément il importe, si l'on veut que ces Congrès exercent une action quelconque sur la société contemporaine, que les secondes assises du Parlement des religions se tiennent en Europe. Si la première tentative ne pouvait réussir qu'en Amérique où les diverses dénominations religieuses sont habituées de longue date à vivre côte à côte dans la pleine liberté de l'État entièrement laïque, l'acclimatation et en quelque sorte la naturalisation de telles assemblées œcuméniques au sein de la société moderne ne peuvent être obtenues que par le consentement de la vieille Europe. Mais, en Europe même, Paris est-il bien la ville désignée pour un Congrès des religions? N'y a-t-il pas quelque imprudence à s'offrir en pâture à la plaisanterie des Parisiens, à la blague des journalistes du boulevard, au voltairianisme d'une grande partie de la population française? On voit d'ici les bons mots, les chroniques railleuses, les jugements superficiels et sans aucune valeur, mais spirituels, auxquels un pareil assemblage de robes de toute couleur et de curés de toute confession donnera naissance.

L'objection mérite d'être prise en sérieuse considération. Puisqu'il s'agit de propager les principes généreux dont s'inspire le Congrès des religions, il serait absurde de s'exposer à un simple succès de plaisanterie. Le ridicule tue chez nous les meilleures causes. Mais il ne faut pas non plus s'exagérer la valeur de ces craintes. Si le Congrès est sérieux, il sera accueilli, comme il méritera de l'être, par la plus grande partie de la population et par les organes de la presse dont l'opinion a du poids. On ne doit pas accorder plus d'importance qu'il ne convient aux légèretés et

aux plaisanteries faciles des boulevardiers. Ce monde là est, après tout, très restreint et il n'a pas assez de suite dans les idées pour exercer une action durable. Toute la question se réduit à ceci : Est-il posssible d'organiser à Paris un Congrès des religions, sérieux, composé non pas de quelques douzaines de déséquilibrés qui ont, chacun, sa petite religion en poche, par laquelle ils prétendent transformer l'humanité, mais de représentants autorisés des diverses Églises et des diverses dénominations religieuses entre lesquelles se partage l'humanité? Dans l'affirmative il n'y a rien à redouter de la blague parisienne. Elle s'émoussera sur la puissance même d'une pareille manifestation et tous ceux dont l'opinion mérite d'être enregistrée sauront apprécier la haute signification d'un événement aussi remarquable. Que si, au contraire tous les hommes qui ont le droit de parler au nom d'une Église ou d'une religion s'abstiennent de paraître au Congrès, si tous ceux qui sont les conducteurs et les inspirateurs de l'humanité religieuse contemporaine brillent par leur absence, si les penseurs qui vivifient incessamment les croyances religieuses et les hommes d'action qui mettent en mouvement les grandes œuvres sociales de la religion laissent le champ libre à quelques rêveurs, dont les bonnes intentions sont évidentes, mais dont l'impuissance ou l'incapacité sont notoires, alors le Congrès sombrera dans le ridicule parce qu'il ne méritera pas d'être soutenu par les gens sérieux.

Tout dépend ainsi de l'attitude que prendront les conducteurs des grandes dénominations ecclésiastiques à l'égard du Congrès et, disons-le nettement, parce que tout est là, — de l'attitude qu'adoptera l'Église catholique romaine. Un Congrès des religions n'est possible à Paris en 1900 que si l'Église catholique romaine y est représentée et cela non seulement par quelques individualités dont l'honorabilité ne pourrait compenser le manque d'autorité, mais par des hommes qualifiés pour parler en son nom. L'immense majorité des Français appartenant à la religion catholique, l'opinion ne comprendrait pas un Congrès de ce genre dont cette religion serait absente. Ce serait pour elle un congrès d'étrangers, d'amateurs, dans la meilleure hypothèse un congrès de protestants ; le but ne serait pas atteint.

Il y a plus : pour que le Congrès réussisse en France, il faut que ce soit un représentant de l'Église catholique qui en prenne la présidence. Il en a été ainsi à Chicago, où le cardinal Gibbons a ouvert le Parlement des religions en prononçant l'Oraison dominicale, et il y avait certes moins de raisons en faveur de ce choix en Amérique où le protestantisme est prédominant qu'en France où les non-catholiques sont une faible minorité.

Le grand obstacle à la réalisation du projet qui nous occupe, ce n'est donc pas l'indifférence ou le voltairianisme du public parisien, ce serait l'intransigeance de l'Église catholique se refusant à figurer dans une même assemblée à côté de protestants, de juifs et même de païens. On nous dira que, du moment qu'il y a eu à Chicago de hauts dignitaires de l'Église romaine, il n'y a aucune raison valable pour qu'il n'y en ait pas en France. Voilà justement où se trouve l'inconnue du problème. Les choses d'Amérique ne deviennent pas nécessairement choses d'Europe. L'attitude du cardinal Gibbons, de l'archevêque Keane, de Mgr Ireland, etc. a été fortement blâmée par plusieurs organes de la pensée catholique en France, tout comme leur politique démocratique et libérale rencontre une vive opposition dans la majorité de notre clergé. Sans doute les évêques et archevêques américains n'ont pas paru au Parlement des religions à Chicago sans l'autorisation, tout au moins tacite, du pape, et l'on est en droit d'en conclure que le pape ne détournerait pas davantage les évêques français de participer au Congrès de Paris. Un récent et remarquable article de M. l'abbé Charbonnel, dans la *Revue de Paris*, donne à entendre que le cardinal Gibbons, durant son dernier séjour à Rome, aurait obtenu des assurances favorables de Léon XIII. Il importe d'en prendre bonne note. On remarquera, toutefois, qu'il n'y a là aucun engagement positif. Le pape aurait dit simplement qu'il ne ferait pas opposition et le cardinal Gibbons aurait ajouté que les partisans du Congrès devaient créer un mouvement d'opinion en France; en d'autres termes Léon XIII laisserait faire en Europe ce qu'il a laissé faire en Amérique, mais il n'interviendra pas en faveur de la participation des catholiques au Congrès.

C'est déjà beaucoup. A certains égards on ne saurait attendre plus d'un pape, même d'un Léon XIII. Mais ce qui suffisait en Amérique suffira-t-il en Europe? Là-bas il y a un grand mouvement de catholicisme démocratique, des habitudes séculaires de voisinage entre l'Église catholique et les Églises protestantes, un état d'esprit tout autre que chez nous. Léon XIII a eu l'esprit et le cœur assez généreux et assez larges pour ne pas faire opposition à ce mouvement et le jugement assez délié pour comprendre qu'en Amérique le catholicisme avait tout à gagner en adoptant une pareille politique. Chez nous en France, au contraire, l'immense majorité des catholiques militants suit à contre-cœur l'impulsion libérale du pape. Bien loin qu'il faille leur accorder d'opportunes autorisations de s'associer aux idées démocratiques et libérales du siècle, il faut les pousser sans cesse à sortir de leur intransigeance et à se réconcilier avec l'État moderne. Y aura-t-il dans un pareil milieu les éléments nécessaires pour créer un mouvement d'opinion en faveur du Congrès des religions, sans aucune pression d'en haut? M. l'abbé Charbonnel nous assure que deux prélats français, parmi les plus haut placés, ont donné leur adhésion. S'agit-il d'une adhésion platonique comme celle de Léon XIII ou seraient-ils disposés à prendre personnellement une part active au Congrès? Enfin nous ne saurions oublier que le pape actuel est déjà très âgé. L'Église romaine aura-t-elle le privilège de le garder à sa tête jusqu'en 1900? Et s'il succombe avant cette date, son successeur sera-t-il animé des mêmes dispositions et aura-t-il la même hauteur de vues?

Autant de questions capitales que nous ne pouvons pas résoudre, mais de la solution desquelles dépend la réunion d'un Congrès des religions à Paris en 1900. C'est aux partisans de l'idée dans le clergé catholique français à se grouper et à mener campagne en faveur de leur thèse. De la part des autres Églises chrétiennes il ne semble pas y avoir d'opposition à craindre, du moins tant que la conception même de ce Congrès restera ce qu'elle a été, c'est-à-dire qu'il ne s'agira d'aucune abdication de l'une des religions devant l'autre, d'aucun renoncement à ses

croyances ou à ses rites, mais de la recherche de ce qui est commun aux adeptes des diverses religions, de ce qui peut les unir, des œuvres sociales, morales auxquelles toutes peuvent collaborer, en un mot tant qu'il s'agira de faire œuvre de paix, non de domination.

Pour ce qui nous concerne, nous suivrons avec le plus vif intérêt tout ce qui pourra contribuer au succès du Congrès. Sa réussite contribuera certainement au progrès des idées de tolérance et de saine appréciation des choses de la religion, à la propagation desquelles la science des religions se fait honneur de travailler.

Jean Réville.

REVUE DES LIVRES

Théodore Reinach. — **Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme, réunis, traduits et annotés.** — Paris, Leroux, 1895 ; 1 vol. gr. in-8, de xxii et 375 p.

L. K. Amitaï. — **Romains et Juifs.** — Paris, Fischbacher, 1894 ; 1 vol. in-8, de 136 p.

La *Société des Études juives*, de Paris, bien connue dans le monde savant par sa *Revue*, a pris sous son patronage une série de travaux sur le Judaïsme, dont le choix seul suffit déjà à lui faire honneur. Au lieu de provoquer des écrits apologétiques d'une utilité douteuse, puisqu'ils ne convertissent en général que ceux qui sont déjà gagnés, elle entend consacrer ses ressources à développer la connaissance historique du Judaïsme par la publication des textes, documents et monuments qui nous renseignent sur l'histoire des Juifs à travers le monde. Ou plutôt elle semble avoir la juste fierté de penser que la meilleure apologétique du Judaïsme pour la société contemporaine comme la plus utile des leçons pour les Juifs eux-mêmes de nos jours, c'est d'apprendre dans des écrits d'une sérieuse valeur scientifique ce qu'a été le Judaïsme dans le passé et quelles ont été les relations des Juifs avec les autres peuples depuis les temps les plus anciens auxquels les témoignages littéraires nous permettent de remonter. C'est ainsi qu'elle a entrepris la publication des *Études historiques sur les Juifs de France*, par le regretté *Isidore Loeb*; un dictionnaire géographique de la France rabbinique au moyen âge ou *Gallia judaica*, par M. Henri Gross; c'est ainsi qu'elle prépare un recueil des *Lois, décrets et rescrits grecs, romains et byzantins relatifs au Judaïsme*, confié à M. Théodore Reinach ; un *Corpus inscriptionum judaïcarum* jusqu'au xe siècle et une traduction française, bien nécessaire et très désirée, des œuvres complètes de *Josèphe*.

Le volume dans lequel M. *Théodore Reinach* vient de reunir les textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme ouvre heureusement cette série de publications et lui imprime dès le début un caractère strictement scientifique. Tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Église chrétienne sous la domination romaine lui seront reconnaissants du précieux instrument de travail qu'il leur apporte. Il existait bien, il est vrai, quelques recueils analogues, notamment les *Judaïca* de F. C. Meier (Iéna, 1832) et les *Notices of the Jews* (Londres, 1870); mais le premier est déjà vieux, aucun n'est complet ni constitué avec des textes établis d'après les principes de la critique. Enfin, et surtout, les uns et les

autres sont à peu près inaccessibles pour nous. Ici nous avons un beau volume bien imprimé, bien distribué, clair, dont les destinées sont assurées par le soin que prendra la *Société des Études juives* de le tenir toujours à la disposition du public, et dont l'utilité est décuplée par l'excellent index que M. Reinach a mis à la suite des textes, de telle sorte qu'il est très facile de retrouver en quelques instants les renseignements directs sur un point quelconque des témoignages antiques relatifs au Judaïsme.

L'auteur s'est limité rigoureusement aux écrivains de religion païenne; les témoignages d'origine chrétienne sont laissés de côté. Il ne pouvait guère en être autrement, à moins de donner à ce recueil des proportions très considérables; encore l'histoire n'en eût-elle pas tiré grand profit; les controverses entre chrétiens et juifs, jusqu'à la reconnaissance officielle du christianisme, émanant de gens qui n'ont aucune idée de ce que c'est que l'histoire. Les textes juridiques et épigraphiques sont exclus, parce qu'ils sont réservés pour de prochains volumes de *Fontes rerum judaicarum*. Un commentaire extrêmement sobre accompagne les textes, dont l'auteur donne chaque fois la traduction.

Les textes ne remontent pas plus haut que l'époque d'Alexandre pour les Grecs et l'époque de Cicéron pour les Romains. M. Reinach s'arrête, pour les Grecs, à Damascius, le dernier directeur de l'École néoplatonicienne d'Athènes, qui émigra en Perse en 532, et pour les Latins, à Rutilius Namatianus (commencement du ve siècle). La collection ne comprend pas moins de deux cents extraits appartenant à plus de cent auteurs différents. Aussi M. *R.* n'a-t-il pas de peine à prouver, dans sa préface, l'intérêt tout particulier qu'elle présente. Il touche dans cette même préface aux causes de l'animosité qui a régné trop souvent contre les Juifs dans l'antiquité, quoique, d'autre part, leur religion exerçât une réelle attraction sur un grand nombre de païens et surtout de païennes. La discussion de ses assertions nous entraînerait trop loin. Il n'est pas douteux, ce me semble, que dans l'antiquité comme dans beaucoup de régions encore actuellement, l'animosité contre les Juifs était surtout provoquée par le fait qu'ils restaient, de génération en génération, des étrangers à l'égard de la population chez laquelle ils s'établissaient. Ils faisaient toujours bande à part et cela par un sentiment très vif de leur supériorité sur tous ceux qui n'étaient pas les enfants de l'Éternel. Or chaque peuple, chez lui, est disposé à se considérer comme le premier; c'est du moins ce que l'expérience nous apprend même chez ceux qui s'en défendent. Tant qu'il est chez lui, il n'y a pas grand mal. Quand il est établi à l'état de colonie parmi d'autres nations, cette situation est impossible à maintenir à la longue. Il faut qu'il y ait assimilation; sinon, il y a nécessairement lutte. C'est à la fois l'honneur et la cause des misères du peuple juif d'avoir été inassimilable.

*
* *

L'auteur du volume publié chez Fischbacher sous le titre *Romains et Juifs*

a voulu, lui aussi, servir la cause de l'histoire et rétablir la vérité sur les rapports des Juifs avec les païens de l'Empire romain. Mais c'est la ressemblance des sujets qui, seule, nous fait associer les comptes rendus de ces deux livres. Pour le reste ils n'ont rien de commun. M. L.-K. Amitaï est animé de louables intentions, mais son apologétique passionnée manque le but parce qu'elle le dépasse, et il n'est pas assez familier avec les travaux des historiens et exégètes les plus autorisés pour traiter le sujet comme il convient. A la p. 12 je lis : « Depuis la disparition de savants tels que Delitsch et Kuhne, il n'existe que peu d'hébraïsants de mérite parmi les chrétiens. » Kuhne représente, je suppose, Kuenen. Et ce n'est pas une simple faute d'impression, car dans les *errata* il y a une correction à cette même page 12, changeant Innsbruck en Innspruck. Quant à Schürer, son nom n'est même pas parvenu déformé aux oreilles de l'auteur.

Les antisémites modernes publient tant de sottises et d'inepties que l'on peut pardonner à un Belge, ami du Judaïsme, de traiter la cause d'Israël en avocat plutôt qu'en historien, désireux de frapper fort plutôt que de frapper juste. Mais la meilleure des apologétiques, pour les causes dignes d'être défendues, c'est encore de les faire connaître, sans parti-pris et sans passion, telles qu'elles sont.

Jean Réville.

Guillaume Ferrero. — **Les Lois psychologiques du Symbolisme**, 1 vol. in-12, de 251 pages. Paris, Alcan, 1895.

Après avoir constaté l'universalité du symbolisme, recherché quels sont les symboles les plus répandus, comment ils peuvent se classer, quelle est leur signification et leur origine, il reste à examiner pourquoi l'homme a eu recours à ce mode d'exprimer et de communiquer ses états de conscience. C'est cette dernière tâche qu'a entreprise M. G. Ferrero dans un ouvrage qui a fait une certaine sensation en Italie et dont la traduction française vient de paraître dans la *Bibliothèque de philosophe contemporaine*.

Le symbolisme rentre dans la catégorie des phénomènes d'association mentale. Sans discuter jusqu'à quel point M. Ferrero est fondé à soutenir que la loi d'inertie sur laquelle il fonde sa théorie des associations mentales s'applique à l'esprit comme à la matière, tout le monde peut admettre sa définition du symbole comme « un signe dont la fonction est de provoquer la naissance de certains états de conscience par la production d'une sensation associée à ces états dans l'expérience antérieure ». L'originalité de sa thèse consiste à soutenir que la source des symboles, l'explication de leur genèse et de leur évolution résident dans ce qu'il nomme « la loi du moindre effort ». C'est, en somme, une tentative pour appliquer à la psychologie des symboles le *misonéisme* de son compatriote, M. le professeur Lombroso.

L'esprit humain, expose M. Ferrero, est paresseux par nature; il a horreur de la fatigue que lui cause l'effort. Qu'il s'agisse d'expliquer le présent ou de prévoir l'avenir, il préférera toujours au raisonnement scientifique, qui exige la mise en œuvre de toutes les facultés d'attention et d'observation, le raisonnement « subconscient », qui tend à donner des associations pour des raisons. De même, placé entre divers moyens de réveiller ou de communiquer ses états de conscience, il s'arrêtera invariablement au procédé le plus simple et le plus commode.

M. Ferrero divise les symboles en *intellectuels* et en *émotifs*, suivant qu'ils ont pour objet de réveiller une idée ou un sentiment. Parmi les symboles intellectuels, les signes purement mnémoniques (pierres, bâtons, entailles, nœuds, etc.) ont précédé le procédé pictographique qui exige des idées plus claires, un travail plus approfondi. Mais la pictographie est impuissante à exprimer les idées trop complexes ou trop abstraites. C'est alors que la métaphore s'est introduite dans le symbolisme, toujours suivant la loi du moindre effort. Quand un phénomène naturel vient frapper la pensée, il provoque des associations spontanées d'images collatérales (éclair = lance; tempête = taureau mugissant; pluie = vase renversé). L'esprit accepte ces associations comme des explications; tout au moins s'en contente-t-il dans le langage. Cette juxtaposition d'images se présentant d'elles-mêmes occasionne, en effet, moins de fatigue que la création d'un mot. De même dans l'écriture : l'image d'un objet réveille aisément l'image d'autres objets, soit que les deux objets aient une ressemblance sensible (lac ensoleillé = miroir d'acier), soit que nous ayons l'habitude de les considérer comme appartenant à la même catégorie (or et argent). La pictographie devient ainsi idéographique par l'emploi de la métaphore. L'auteur rapporte à cette origine les nombreuses métaphores dont l'usage est devenu commun dans la mythologie et dans l'art, par exemple l'habitude de représenter le soleil levant comme un jeune homme et le soleil couchant comme un vieillard. Parmi les autres procédés métaphoriques, il signale l'usage d'exprimer une action ou une qualité au moyen de l'instrument qui sert à les produire (puissance = main; vigilance = œil; le mouvement solaire = un disque avec trois jambes rayonnantes, le triscèle). Ici devraient se placer également les symboles qu'il appelle symboles de réduction et qui consistent à représenter la partie pour le tout (une forêt par un arbre; un édifice par une colonne; un animal par sa tête, etc.).

A un degré plus haut de perfectionnement, nous trouvons le *rébus*, où les images n'ont plus qu'une valeur phonétique. La chaîne des associations y devient plus compliquée : 1° l'objet rappelle son nom; 2° ce nom rappelle, par l'affinité phonologique, le mot ou le fragment de mot qu'on veut écrire; 3° ce mot enfin doit rappeler l'image ou l'idée qu'on cherche à rendre. C'est la transition à l'écriture alphabétique qui devait venir la dernière, parce que c'est de tous les procédés symboliques le plus complexe et le plus fatigant, aucun rapport organique n'y existant plus entre le signe et le son.

Parmi les symboles émotifs, nous trouvons tout d'abord les trophées, emblèmes qui ont pour but de ranimer les sentiments d'admiration et de reconnaissance envers les hauts faits dont ils sont le témoignage. Le trophée tend à se transformer, dans l'évolution sociale, en signe distinctif de classe et d'autorité. De là l'importance symbolique du vêtement dont les vicissitudes ne sont pas seulement une question de mode, mais encore « le symbole éternel de l'histoire humaine ». Nous sommes loin de la peau d'ours ou de tigre qui constitua la première parure de l'homme. Cependant l'humanité en est encore, sous ce rapport, aux processus psychologiques des peuples sauvages. L'auteur fait observer à ce propos qu'en général, on ne remarque pas dans les symboles émotifs les différents degrés d'évolution que nous venons de constater dans les symboles intellectuels; ce qu'il attribue au fait, constaté par Buckle, que le côté émotionnel de l'esprit humain a fait des progrès beaucoup plus lents.

Il existe une classe de symboles émotifs à laquelle l'auteur attache une importance spéciale : ce sont les symboles qu'il appelle *mystiques*, c'est-à-dire les signes qui ont fini par usurper la place de la chose représentée. Cette usurpation a sa source soit dans un *arrêt mental*, soit dans un *arrêt émotionnel*, soit dans un *arrêt idéo-émotionnel*. L'arrêt est mental, quand la pensée, devant une série de phénomènes qui s'enchaînent, s'arrête à ceux qui frappent directement les sens, négligeant ceux dont la présence peut seulement être établie par la réflexion et la comparaison (vénération superstitieuse de l'écriture, de la parole, de l'arme). — L'arrêt est émotionnel, quand les sentiments, au lieu de s'adresser à l'objet représenté, se concentrent sur le symbole (adoration des images de la divinité). — L'arrêt est idéo-émotionnel, quand des symboles, ayant perdu leur raison d'être et même le souvenir de leur fonction originaire, sont maintenus par routine avec un caractère d'utilité générale, indépendant de leur destination primitive (les formes de salutation). Tel est le cas de presque tout le cérémonial social et religieux auquel nous attachons une certaine signification sans savoir pourquoi — qu'il s'agisse de rites tels que les génuflexions, les circumambulations, les purifications, etc., ou d'emblèmes tels que la croix, le *svastika*, l'arbre de vie, etc. — L'auteur insiste avec raison sur ce fait trop souvent oublié que nos arts et surtout l'architecture sont des vrais musées de symboles mystiques.

Il reste, toutefois, à établir ici une distinction que M. Ferrero semble avoir perdue de vue, quand il range dans cette catégorie de symboles mystiques, révélant un arrêt idéo-émotionnel, certains éléments du culte, tels que les prières, les offrandes et les pèlerinages. Le fidèle qui adresse des demandes à la divinité croit parfaitement que celle-ci est en état de les lui accorder et il ajustera sa prière à l'idée qu'il se fait de son Dieu. Le pèlerin se rend à Lourdes, parce qu'il croit que la Vierge y a fait une apparition et non, comme le suppose M. Ferrero, parce que ses ancêtres préhistoriques avaient contracté l'habitude de porter des vivres au tombeau de leurs morts. Sous un certain rapport, les

pèlerinages sont des survivances, mais des survivances qui n'impliquent aucune méprise sur le but du rite, ni aucun transfert des sentiments inspirés par l'être auquel s'adresse le pèlerin. De même, dans le cérémonial politique, la remise des clefs au nom d'une ville ou même d'un État, comme signe de soumission, forme sans doute un acte, autrefois réel, devenu fictif et purement symbolique depuis que la possession des clefs a perdu son importance stratégique. Cependant n'est-ce pas une erreur de soutenir que la conscience de la vraie signification de cette formalité s'est perdue? Ici encore, il y a survivance, mais rien de *mystique*, dans le sens que l'auteur donne à ce mot. De même enfin, il n'est guère admissible que le symbolisme du drapeau représente un cas d'arrêt émotionnel. Assurément, dans les émotions que nous cause la vue des couleurs nationales, il y a un certain transfert des sentiments qu'éveille l'idée abstraite de la patrie. Mais la notion du rapport entre cette idée et son symbole n'est jamais perdue et si nous ressentons vivement l'insulte faite à notre drapeau, c'est que nous avons parfaitement conscience qu'il y a là une injure préméditée à la nation dont il est l'emblème. L'arrêt mental ou émotionnel dont parle M. Ferrero ne pourrait se produire que dans le cas où ce symbole aurait acquis une valeur indépendante de sa fonction, comme le palladium de Troie, l'oriflamme des rois de France, le *perron* de Liège. Ici le symbole devient fétiche; mais c'est l'exception.

L'auteur va jusqu'à laisser entendre que les premières fétiches (pierres, bâtons) ont d'abord été des signes mnémoniques, ultérieurement vénérés pour eux-mêmes, quand on eut oublié leur destination originaire. Il cite à ce propos un passage de Grote rapportant que les premières idoles des Grecs étaient des poteaux ou des pierres plantés dans la terre pour indiquer les lieux sacrés. Certes des pierres commémoratives et des poteaux indicateurs ont pu devenir des fétiches, c'est-à-dire des objets vénérés à raison de la personnification surnaturelle qu'ils étaient censés contenir; mais, ainsi que nous l'apprend l'ethnographie comparée, les cas où des pierres et des arbres ont été l'objet direct d'un culte, indépendamment de leur rôle symbolique, sont trop communs et trop identiques pour que nous n'y voyions pas un phénomène en quelque sorte primitif. Sans doute le fétiche a pu devenir un symbole — comme, ailleurs, il est devenu une idole par quelques retouches ; — mais vouloir que le fétichisme et l'idolâtrie dérivent du symbolisme, c'est mettre la charrue avant les bœufs.

M. Ferrero est plus heureux, quand il retrouve la loi du moindre effort dans deux autres phénomènes qui caractérisent incontestablement les symboles mystiques : la force de conservation et la faculté de transmission. Pour que l'homme accomplisse l'effort toujours pénible de l'innovation, il faut qu'il aperçoive dans ses habitudes une contradiction avec les conditions de l'existence et les besoins de la vie. Mais quand l'arrêt idéo-émotionnel s'est produit, cette contradiction est impossible, puisque la vraie nature des actes ou des signes est tombée dans l'oubli. De même, pour ce qui concerne la propagation des symboles, l'imitation est

d'autant plus facile, quand elle n'est pas contrôlée par la raison, car alors les lois psycho-physiques agissent librement sans avoir à lutter contre des forces antagonistiques considérables. L'homme d'État hésitera et calculera longtemps avant d'introduire une institution étrangère ; l'industriel, un procédé exotique ; le croyant ne voit que des avantages à s'approprier les symboles par lesquels ses voisins réussissent à conjurer les éléments ou à écarter le mauvais œil.

Pour rendre justice à cet ouvrage, il serait nécessaire de suivre l'auteur dans les ingénieuses et suggestives applications qu'il fait de sa thèse aux symboles juridiques dont il recherche le sens originaire et dont il suit l'évolution à travers les âges. Mais ce serait sortir du cadre de cette *Revue*. Bornons-nous à résumer ses conclusions sur l'utilité sociale du symbolisme. Quand les conditions sociales viennent à changer, l'homme, dans son horreur de l'innovation, conserve encore, pendant un certain temps, les idées et les sentiments qui correspondaient à la phase dépassée. De là, dans les institutions en voie de transformation, une contradiction organique entre les formes et le fonctionnement. Mais cette contradiction est une transition nécessaire ; elle sert à former la liaison entre le passé et l'avenir. A ce point de vue, l'utilité des symboles et particulièrement des symboles mystiques a été immense, si on compare la rapidité extrême de l'évolution sociologique avec la lenteur de l'évolution psychologique dans l'individu. Pour se mettre à la hauteur du développement social, l'homme devrait être sans cesse capable d'émotions bien plus complexes et plus abstraites que ne le comporte le degré de son évolution psychique. Or le symbole mystique, basé sur l'arrêt émotionnel, remédie en partie à cette insuffisance, en remplaçant l'émotion complexe et abstraite par une émotion plus simple et plus concrète qui remplit à peu près le même rôle.

En résumé, les critiques de détail auxquelles prête l'ouvrage de M. Ferrero proviennent peut-être de ce qu'il a voulu donner à sa loi du moindre effort une application trop générale. Il est incontestable que les hommes, dans la poursuite d'un résultat quelconque, choisissent toujours la voie qui leur coûtera le moins d'efforts. Il est non moins évident que, dans beaucoup de cas, le symbolisme leur offre le moyen le plus commode d'exprimer leurs états de conscience, tout imparfait qu'il soit, et qu'ils en ont largement fait usage. Enfin il est manifeste que, dans le choix de leurs symboles, ils ont naturellement tendu à restreindre le plus possible leur travail mental, comme l'attestent non seulement la nature des emblèmes adoptés, mais encore les efforts constants pour adapter les vieux symboles aux idées nouvelles, pour simplifier la forme des signes symboliques, voire pour fusionner en un type unique et hybride les symboles rentrant dans le même ordre d'idées. Mais cette tendance n'est pas absolue, car autrement le progrès en cette matière eût été nul et nous en serions encore aux signes mnémoniques, ou peut-être à la pictographie. A côté de la propension à suivre la loi du moindre effort, ce qui se traduit par l'horreur de l'innovation, il y a l'impulsion qui pousse l'homme à encourir la fatigue et la peine en vue d'un

plus grand bien ; or, que cette impulsion soit due aux nécessités de l'existence ou au développement du caractère, elle ne l'emporte pas moins dans les proportions où le progrès se réalise par un surcroît d'efforts. Ce qui est fondé et ce que l'intéressant ouvrage de M. Ferrero aura contribué à démontrer, c'est que, dans le symbolisme comme en tout autre matière, l'homme a commencé par le simple et le concret pour s'élever graduellement au complexe et à l'abstrait. L'auteur en donne une preuve additionnelle dans le curieux chapitre où il nous montre les fous et les criminels revenant, par un cas d'atavisme assez fréquent, aux formes depuis longtemps dépassées de l'évolution symbolique : le tatouage, le *rébus*, la substitution morbide de la partie au tout dans les sentiments, etc.

GOBLET D'ALVIELLA.

EDWARD TYSON, M. D. F. R. S. — **A philological Essay concerning the Pygmies of the Ancients, A. D. 1699, now edited with an Introduction treating of Pygmy races, and Fairy Tales by** BERTRAM C. A. WINDLE, D. Sc. M. D. M. A. Trinity college. Dublin. Dean of the Medical Faculty and professor of Anatomy Mason college. Birmingham (*Bibliothèque de Carabas*, t. IX). — Londres, D. Nutt. 1894, in-8, CIV-103 p.

Le médecin anglais Edward Tyson publia en 1699 un ouvrage intitulé : *Orang-Outang* sive *Homo Sylvestris* or THE ANATOMY OF A PYGMIE compared with that of a *Monkey*, an *Ape* and a *Man*. To which is added *A philological Essay concerning the Pygmies, the Cynocephals*, the *Satyrs and Sphinges of the Ancients. Wherein it will appear that they are all* APES *or* MONKEYS *and not* MEN *as formerly pretented.* C'est la première partie de l'appendice (de l'Essai philologique), celle qui est relative aux Pygmées, que réédite aujourd'hui dans la *Bibliothèque de Carabas* M. le professeur Windle. Tyson avait eu l'occasion de disséquer un chimpanzé et de préparer son squelette qui est encore aujourd'hui au Musée de South-Kensington : il donna de cet animal, qu'il identifia faussement avec l'orang-outang, une description anatomique détaillée — qui constitue le premier travail morphologique sérieux sur les singes anthropoïdes. Mais il ne se tint pas pour satisfait et voulut ajouter à son mémoire de zoologie — tout un ensemble de considérations historiques. Persuadé à la fois qu'il n'existait pas de race humaine, dont la très petite taille pût correspondre à celle que la tradition assignait aux Pygmées, et que cependant les histoires que l'on contait des Pygmées n'était pas de simples fables, œuvre de l'imagination féconde des poètes et des historiens, il fut amené à penser que ces êtres, semblables à l'homme, mais dont les habitudes rappelaient à tant d'égards celles des animaux, n'étaient autres que de grands singes, analogues à celui dont il avait pu étudier en détail la structure. Il s'efforce d'établir que ni le texte d'Homère (*Iliade*, III), ni le texte d'Aristote (*Hist. animal.*, l. VIII, c. XII) ne disent for-

mellement que les Pygmées étaient des hommes; le mot ἄνηρ n'est pas dans Aristote et s'il faut reconnaître qu'il se trouve dans Homère, on peut admettre, d'après Tyson, que ce n'est qu'une métaphore. Les textes d'Hérodote et de Philostrate montrent clairement en revanche, à son jugement, que c'est d'animaux qu'il s'agit et d'animaux semblables à nos anthropoïdes actuels. Seul Ctésias donne sur les Pygmées des détails qui ne se peuvent appliquer qu'à des hommes, mais Ctésias, comme les autres historiens grecs de l'Inde, est un conteur de fables et ses écrits fourmillent d'histoires invraisemblables et de descriptions d'êtres qui, à coup sûr, n'ont pu exister. Tyson soumet tous les textes à une critique minutieuse, mais partiale et discute les opinions et les travaux des auteurs modernes, s'attachant à montrer que ni les écrivains profanes, ni les écrivains sacrés ne fournissent d'irrécusables témoignages de l'existence de Pygmées humains : les passages en particulier de l'Écriture et des Pères sont susceptibles d'une interprétation inverse de celle qu'en donnent les naturalistes et les historiens qui ont conclu à l'existence réelle d'une race humaine de Pygmées.

La découverte qui a été faite de notre temps de divers groupes ethniques dont les membres ont une taille qui ne dépasse point celle que les traditions de l'antiquité assignaient aux Pygmées, réduit à néant la thèse ingénieuse de Tyson et la connaissance plus complète que nous avons des sauvages nous permet de ne voir que les traits d'une civilisation encore rudimentaire là où il apercevait des marques évidentes d'animalité. M. Windle présente dans son Introduction un tableau rapide de la distribution des races de très petite taille sur la surface de la terre (il considère comme rentrant dans son cadre tous les groupes ethniques où la taille moyenne des hommes adultes ne dépasse pas 4 pieds 9 pouces) ; il retrouve des tribus qui correspondent à ce type dans toute l'aire où survivent encore des Négritos, plus ou moins mêlés à des populations de souche différente, c'est-à-dire aux îles Andamans, Philippines, en Nouvelle-Guinée, dans la péninsule Malaise et dans l'Annam; il a existé à une époque ancienne des Négritos dans la Chine méridionale et au Japon et les Bandra-Lokhs des monts Vindyah, les Kurumbas et les Irulas des Nilgherry, les Veddahs de Ceylan et les autres tribus anaryennes de l'Hindoustan, bien que très mêlées d'éléments étrangers, présentent en majorité des marques encore nettement reconnaissables de leur origine négrito. En Afrique les Négrilles forment deux groupes principaux : les Akkas du pays des grands Lacs et les Boschimans. Au Gabon, au Congo, au Loango, dans la partie méridionale du Choa se retrouvent aussi des îlots épars de ces populations de taille exiguë, peut-être les Vazimbas de Madagascar répondent-ils aussi à ce type. Il n'y a aujourd'hui de Pygmées ni en Europe, ni en Amérique. M. Windle s'efforce d'identifier avec les tribus actuellement connues les populations de très petite taille auxquelles nous trouvons des allusions dans les divers écrivains de l'antiquité : les Pygmées de Pline, les uns sont pour lui les Brahours du Beluchistan, les autres les

Santals ou telle autre tribu gangétique. Il semble que ce soit des Bandra-Lokhs que veuille parler Ctésias et qu'il faille rapprocher des Gats les Éthiopiens orientaux d'Hérodote. Quant aux Pygmées d'Aristote et d'Homère, il paraît presque assuré qu'on les doit identifier avec les Akkas, et on peut sans doute voir dans ceux que décrit Pompéius Méla quelqu'une de ces tribus nègres qui demeurent au sud du pays Galla.

Mais si étendue que soit l'aire où l'on peut, en réalité, retrouver des Pygmées celle qu'occupent les nains des légendes et des cartes est bien plus vaste encore. Il n'est guère de pays qu'ils ne fréquentent et leur habitat est extrêmement varié. M. Windle passe rapidement en revue les lieux divers qu'ils hantent; les tertres de diverses formes et les collines, les cavernes, les vieux châteaux; les monuments mégalithiques, les pierres et les rochers, les forêts et les arbres, les rivières, les cascades, les marais et les landes, servent de demeures aux nains et aux fées, et la croyance en ces êtres surnaturels se retrouve à travers le monde entier, de l'Amérique boréale à la Nouvelle-Zélande, de l'Inde à la Bretagne, de la Mélanésie à la Norvège. Certains écrivains, et au premier rang, M. Mac Ritchie, ont voulu faire de ces fées et de ces nains les survivants dans l'âme populaire d'anciennes races de Pygmées qui auraient occupé l'aire entière où subsistent encore ces traditions et ces légendes. Mais s'il se peut que le souvenir légendaire de ces peuples disparus constitue l'un des éléments des croyances complexes qui se rapportent aux fées et au pays qu'elles habitent, ces croyances ne sauraient avoir en l'écho de ce passé lointain leur unique origine. Tout d'abord, nulle preuve n'existe, en dépit des affirmations de M. Mac Ritchie, qu'une race de Pygmées ait jamais peuplé les régions septentrionales de l'Écosse; nul pays cependant où les légendes relatives aux fées soient plus abondantes. Les tertres où les traditions placent les demeures des nains ne sont pas, du reste, d'ordinaire d'anciennes habitations, comme l'exigerait la thèse de M. Mac Ritchie, mais des tombeaux ou des accidents naturels de terrain. Ces chambres funéraires sont regardées souvent comme l'entrée du vaste monde souterrain et les tertres recouvrent comme des toits des pays tout entiers pareils à celui où vivent les hommes. Les nains d'ailleurs n'habitent pas seulement ces tumuli, mais les eaux, les arbres, les pierres, les cavernes et jusqu'aux autels des églises. Ajoutons que les géants et les nains se mêlent dans les mêmes histoires, qu'on leur attribue indifféremment le même habitat et que les légendes où ils figurent apparaissent dans des pays tels que l'Amérique du Nord où il n'y a eu ni races de Pygmées, ni races de géants. Enfin les peuples de très petite taille, tels que les Esquimaux (ce n'est cependant pas une race de Pygmées), possèdent des traditions et des contes tout pareils. — La vérité, conclut M. Windle, avec M. Tylor, et nous adhérons volontiers à ses conclusions, c'est que les traditions relatives aux nains sont complexes. Les fées sont sans doute des esprits, des génies dont les conceptions animistes expliquent aisément l'origine; leurs légendes propres se sont mêlées

aux légendes relatives aux âmes des morts, et c'est ainsi, sans doute, que s'explique leur petite taille, l'âme était bien souvent regardée comme une sorte de « réduction » de la personne matérielle, et çà et là ont reçu en héritage quelques traditions où survivait le souvenir d'antiques tribus de Pygmées. En ces matières, toute vue exclusive est erronée par là même. — Mais il ne faut pas se dissimuler que le facteur auquel M. Mac Ritchie voulait tout rapprocher est ici un facteur secondaire et, à tout prendre, de minime importance.

L'Introduction de M. Windle ajoute d'intéressants détails au beau mémoire dont M. A. Lang avait fait précéder *The secret Commonweaths of Elves, Fauns and Fairies* de Kirk. L'exécution typographique de ce volume est, comme celle des autres ouvrages de la collection, presque irréprochable.

L. Marillier.

B. T. A. Evetts. — **The churches and monasteries of Egypt attributed to Abû Ṣâliḥ the Armenian**, *edited and translated by B. T. A. Evetts with notes by Alfred D. J. Butler. — Anecdota Oxoniensia.* — Oxford, Clarendon Press.

Ce livre est sérieusement fait par un auteur sérieux et consciencieux, qui a pioché son champ et qui lui a fait produire une bonne moisson. C'est la première fois, à ma connaissance, que M. Evetts met le pied sur le territoire égyptien et ce premier pas, s'il lui a coûté beaucoup, doit lui sembler maintenant avoir été assez heureux. Comme il ne pouvait se flatter d'avoir sur un sujet spécial toutes les connaissances qui lui étaient utiles, il s'est adjoint un homme qui passe pour un spécialiste, qui a occupé en Égypte des fonctions qui l'ont mis à même de pouvoir rassembler un nombre assez considérable de documents, M. Alfred Butler, l'auteur des *Ancient Coptic Churches*, qui a obtenu un grand succès dans sa patrie et même ailleurs. De cette collaboration est sortie une œuvre que je n'hésite pas à qualifier de bonne et d'utile, ce qui n'est pas toujours le cas pour bien des livres qui atteignent à une grande renommée. Je les en félicite et je suis le premier à le reconnaître, quoiqu'ils semblent n'avoir pas eu toute la bienveillance désirable à mon égard.

Il va sans dire que M. Evetts et M. Butler en s'engageant sur le terrain de l'Égypte chrétienne m'y ont rencontré quelquefois, même assez souvent. Ils m'ont cité le plus souvent d'une manière qui montre quel profit ils ont trouvé dans la lecture des documents que j'ai mis au jour, ce dont je les remercie, et ce dont j'ai été très fier, je le dis comme je le pense, car rien n'est plus satisfaisant pour un travailleur que de voir les fruits de son travail se produire à tous les coins de l'horizon. Je leur sais beaucoup de gré aussi de m'avoir montré les quelques endroits où j'étais dans l'erreur, et pour leur montrer que je ne leur en veux pas, que je leur suis reconnaissant de l'exemple qu'ils m'ont

donné, je leur rendrai tout à l'heure la pareille, ce qui ne me sera pas difficile, malgré le mérite de leur ouvrage. Ils n'ont pas d'abord compris que j'étais lié par le titre de mon ouvrage et par les sources où je l'avais puisé. Je ne suis pas un arabisant, je ne connais guère de l'arabe que ce qui peut m'être utile dans mes études, et particulièrement l'arabe chrétien dont se sont servis les auteurs chrétiens qui, en Égypte, ont traduit les œuvres de leurs aïeux du copte en arabe. Par conséquent, je n'étais pas astreint par le sujet de mon ouvrage à connaître tout ce que les auteurs arabes proprement dits ont écrit sur telle ou telle ville qui est nommée dans ma *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*. Ce que j'avais à faire, c'était de connaître les auteurs coptes et ceux qui avaient traduit les œuvres coptes en arabe : je crois avoir montré que je connaissais les unes et les autres, sans avoir l'outrecuidance de croire que je n'ai oublié aucun ouvrage.

Ainsi ils trouvent étonnant que je n'aie pas reconnu l'emplacement du *Makhonou* qu'ils identifient avec *Makhnôu*. La chose leur eût semblé très compréhensible, s'ils eussent été persuadés, comme je l'étais, qu'il s'agissait de la banlieue du Caire, ainsi que je l'ai dit. Je n'ai pas cru qu'il s'agissait d'un village de la province de Gizeh, cité dans la liste des villes et villages publiée par S. de Sacy, mais si l'on s'en rapporte à la statistique officielle qui a été publiée en 1885, il n'existe plus : ce qui rend corrigeable la correction de mes honorables correcteurs. De même pour le village d'El-Khazranieh, où était l'église de Saint-Poemen. Je n'ai pas su où placer cette église, c'est vrai, malgré que j'eusse traduit Abou Selah, c'est encore vrai ; il est tout aussi exact qu'il m'est échappé dans ce passage une de ces grosses balourdises qui a fait présenter le mot *pastor* comme un mot grec. Heureusement que la faute est si grossière que la plupart de mes critiques m'auront fait le crédit de savoir distinguer entre le latin *pastor* et le grec ποιμήν : je regrette seulement que M. Evetts n'ait pas cru digne de lui de me faire ce crédit. Avec trois ou quatre autres fautes semblables la liste de mes erreurs dans ma *Géographie de l'Égypte* serait bien près de la fin.

J'ai commis d'autres fautes dans la transcription des noms géographiques ou des noms propres. Tout d'abord M. Evetts s'étonne encore — il s'étonne un peu souvent — que j'aie écrit Abou Selah, et non pas Abou Ṣâliḥ : il me met en compagnie de Renaudot et de Quatremère dans sa réprobation, compagnie qui n'est pas faite pour me causer de la peine : je lui répondrai que j'ai adopté cette prononciation précisément parce qu'elle avait été donnée avant moi ; absolument comme nos deux auteurs écrivent Saladin, quoique la véritable prononciation, d'après eux, soit Ṣalâḥ ad-dîn. D'ailleurs ces Messieurs sont-ils aussi certains qu'ils le veulent bien dire ? Si je prends la transcription usitée par les arabisants modernes, je ne trouve pas deux auteurs qui aient la même, sans compter que le mot *Sâleh* est un nom assez usité dans l'Égypte actuelle pour que je sache parfaitement qu'on ne doit pas le transcrire *Salih*. Ce sont là d'ailleurs des vétilles indignes d'un critique sérieux : j'avais vraiment bien

autre chose à faire qu'à donner des raisons de transcriptions que je prenais la plupart du temps toutes faites. Je dois faire exception pour le mot que j'ai transcrit pour *Lounîah* et que j'ai identifié avec le mot copte Lioui : il se peut que j'aie tort, mais il se peut aussi que j'aie raison et qu'il ne faille pas voir en ce mot une abréviation d'une orthographe fort rare qui se trouve dans Makrizy : Bablouniah pour Babylone. J'ai d'ailleurs exprimé la chose comme une hypothèse, ce que ne disent pas MM. Evetts et Butler.

Et maintenant que j'ai achevé ce plaidoyer *pro domo mea*, je reviens à l'échange de bons procédés dont je parlais tout à l'heure. Tout d'abord, M. Evetts ou M. Butler, il n'est pas facile de savoir lequel des deux, dit que Pisentios, l'évêque de Qeft dont j'ai publié la Vie, avait appris à lire le démotique dans un monastère : il est dit seulement que cet évêque savait lire le démotique, sans que l'on indique où il l'avait appris et il y a dix à parier contre un que ce n'était pas dans un monastère. A l'article Bellîanah, il est question de Moyse qui y avait bâti un monastère : ces Messieurs identifient ce Moyse avec Moyse le Nègre qui vécut à Schîît après avoir été voleur, et qui mourut dans une invasion des nomades libyens, afin d'accomplir la parole de l'Évangile : « Celui qui aura tué par l'épée mourra par l'épée. » C'est bien celui dont la fête se célébrait le 26 du mois de Baonah et le même dont il est question dans Palladius ; mais ce n'est pas celui qui éleva un monastère à Bellianeh, près d'Abydos. Ce moine n'était pas né alors que son homonyme était mort depuis longtemps : c'est celui qui est mentionné dans le *Catalogue* de Zoëga et dont je publie la Vie dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, tome V, deuxième fascicule. De même, ces Messieurs croient que le nom de Schêté était en copte Schîhît alors qu'on ne le rencontre que deux ou trois fois sous cette forme et que dans tous les autres cas il est écrit Schîît. Ils auraient pu cependant être édifiés par le long article que j'y ai consacré dans ma *Géographie de l'Égypte*. La forme qu'ils préfèrent n'a été que l'occasion de faire un jeu de mots par étymologie afin de donner à ce mot le sens de *Balance des cœurs* que lui donne en effet l'introduction d'un *hari*.

Les monastères n'ont pas porté grande chance à M. Evetts, ce qui est peu surprenant d'ailleurs, tellement c'est un terrain particulier. Ainsi dans l'histoire ancienne d'un certain Ibn Qanbar, un prêtre remuant qui à la fin du XIIe siècle donna quelque peine aux patriarches qui résidaient alors au Vieux Caire, Abou Sâleh dit qu'on l'exila dans le monastère de Saint-Antoine, près d'Atfîeh, et son éditeur fait observer que c'était le monastère de la mer Rouge. Je ne crois pas qu'il s'agisse de ce monastère et qu'on dise *auprès d'Atfîeh* un monastère, ou plutôt un couvent, qui en est éloigné de plus de quatre jours de marche. Il y avait deux couvents de Saint-Antoine, comme deux montagnes d'Antoine, le couvent intérieur et le couvent extérieur, l'un placé dans la montagne intérieure, l'autre dans la montagne extérieure. Ce dernier était le couvent de Saint-Antoine près de la mer Rouge, l'autre le couvent qu'habitait An-

toine lorsqu'il revenait près des hommes, comme il en avait l'habitude, et où il mourut, selon ce que rapporte la *Vie* attribuée à saint Athanase, et près duquel son corps fut enseveli avec des bandelettes dans un endroit ignoré. Par conséquent il ne saurait s'agir du couvent de la mer Rouge, comme le veulent MM. Evetts et Butler. De même aussi quand Abou Sâleh parle des monastères d'Atfîeh, l'un de ces couvents qui est dénommé de Saint-Antoine, est celui qui est situé près de Meïmoun et où la tradition constante a toujours placé la demeure d'Antoine avant de partir pour le désert et quand il revenait en Égypte. Ce sont là des faits qu'on ne peut révoquer en doute. Les deux auteurs me demanderont sans doute pourquoi je n'en ai pas parlé dans ma *Géographie de l'Égypte* : je leur répondrai simplement parce que l'occasion ne s'en est pas présentée, de même que je n'ai pas cru devoir me servir d'Yakout, des autres géographes arabes et en particulier de celui que j'ai nommé Abou Selah, parce qu'ils n'avaient point écrit en copte et n'étaient point chrétiens, à l'exception du dernier. M. Evetts a cru que son auteur était presque toujours infaillible et lui a accordé une importance exceptionnelle, quoiqu'il eût fait une sérieuse critique des sources auxquelles cet Arménien avait puisé; je crois qu'il s'est exagéré cette importance, et les quelques remarques précédentes doivent montrer que ses renseignements sont vagues, ses expressions obscures, de même que son ouvrage manque de plan, qu'on y trouve des redites injustifiables et qu'il n'avait pas vu une très grande partie des lieux qu'il signale.

Dans l'ouvrage de l'auteur arménien, il est nécessairement question de l'arrivée des Arabes en Égypte, et comme de juste du Mouqoqîs, de ce personnage énigmatique qui avait échappé à toutes les identifications faites jusqu'ici : M. Butler déclare que dorénavant, après les travaux de M. de Goeje et de M. Karabacek, ledit personnage est parfaitement reconnu, que c'est George, fils de Mennas, et que sans doute son surnom historique vient du titre de μεγαυχης. Il n'eût été que juste de dire que dans le *Journal asiatique* j'avais contesté cette identification, que j'en avais donné une autre explication confirmée par un document qui se trouve à Oxford même; que mon explication avait été trouvée bonne et adoptée par M. Esteves Pereira dans sa *Vie* de Samuel de Qalamoun. Sans doute M. Butler ne connaissait pas cette publication ou l'ouvrage de M. Pereira, car il ne cite aucun de ces deux mémoires. Cependant la chose en valait la peine, car M. Pereira a montré que l'opinion de M. Karabacek était insoutenable.

Je dépasserais de beaucoup les limites d'un article de cette sorte si je voulais relever tous les points qui me paraissent sujets à caution dans les notes nombreuses qui illustrent le texte d'Abou Sâleh; je ne peux pourtant pas laisser passer, sans en dire quelques mots, la question de l'origine de l'épiscopat en Égypte. L'auteur arménien dit que l'Égypte ne comptait pas d'évêques avant le patriarchat de Démétrius : il en aurait consacré trois sous son patriarchat et son successeur en aurait consacré vingt, d'après l'auteur qui est

connu sous le nom d'Eutychius, et qui s'appelait Sa'id. L'auteur de la *Vie* des patriarches, Sévère d'Eschmoun la seconde, en attribue au contraire au successeur d'Anianos, Milios ou Milianos, qui est appelé Avilius par M. Evetts, et sous le neuvième et onzième patriarche. A vrai dire, la question, bien qu'importante, me semble insoluble tant qu'on n'aura pas examiné une à une les vies de ces douze ou treize premiers patriarches, qu'on place en tête de l'Église d'Alexandrie. Toutes ces vies, notamment celle de Démétrius, se composent d'une série de faits incroyables, qui n'ont jamais eu de réalité que dans l'esprit des auteurs coptes. Toutefois l'assertion d'Eutychius qui est d'ordinaire bien informé me semble bien forte, tandis qu'il n'est pas rare de rencontrer dans Sévère d'Eschmoun la seconde des assertions risquées et plus de crédulité. Puisque j'en suis aux évêques, dirai-je à MM. Evetts et Butler qu'il n'y avait pas de métropolitains en Egypte, il y avait seulement ce que l'auteur de la Vie du patriarche Isaac nomme deux ἐπιτηρητής, ce qui est traduit en arabe par le mot *batrika*, c'est-à-dire par le mot même d'où nous avons fait patrice. Ces *patrices* étaient pour la Basse-Égypte ; c'étaient comme des surveillants. Les autres évêques étaient sous leur garde, mais tous allaient se faire sacrer par le patriarche d'Alexandrie. Si je voulais aussi parler de la confession auriculaire, je n'aurais point de peine à montrer qu'elle ne fut jamais pratiquée en Égypte, et quand bien même on m'apporterait la coutume des Églises d'Orient et d'Occident, j'attendrais toujours qu'on m'en trouvât un exemple daus les œuvres coptes. Et en agissant ainsi, je ne croirais pas être antiscientifique, car dans ces questions de tradition, il faut montrer la tradition en exercice et ce n'est pas à celui qui nie de donner les raisons de sa négation. L'Égypte a été une exception parmi les autres chrétientés.

Voilà bien des points qui méritaient l'attention de MM. Evetts et Butler, autant que mes erreurs et mes fausses transcriptions ; ce sont là des points d'une importance capitale pour un ouvrage comme le leur. Ce que j'ai dit suffira pour montrer qu'il peut nous échapper à tous des erreurs sur quelques points de détail, mais cela ne saurait aucunement enlever la valeur générale d'un ouvrage sérieux et sérieusement fait. Or j'ai déjà dit que l'œuvre de M. Evetts l'était et je pense qu'il regarde aussi les miennes comme dignes d'attention puisqu'il me cite plus de cent vingt fois, et dans des citations très longues, qu'il aura eu, j'aime à le penser, autant de plaisir à faire qu'à signaler mes erreurs. Somme toute, j'ai beaucoup plus de plaisir à présenter aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* un ouvrage comme celui-là qu'un autre plus parfait, mais moins important, quoique l'importance du livre des *Églises et monastères de l'Égypte* ne soit pas très grande au point de vue historique. Les notes dont MM. Evetts et Butler ont enrichi le texte de l'auteur arménien instruiront beaucoup ceux qui les liront, et je suis seulement étonné qu'il n'y ait pas plus à reprendre.

E. Amélineau.

Koenigliche Museen zu Berlin. — **Ausführliches Verzeichniss der ægyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus.** — *Herausgegeben von der Generalverwaltung.* — Berlin, W. Speman, IX-398 p.

Ce catalogue est un modèle du genre : quoiqu'il ne porte point de nom d'auteur, il est visible, pour un œil tant soit peu exercé, qu'il est l'œuvre de quelqu'un ayant une grande connaissance de la civilisation égyptienne tout entière, et je crois que je pourrais le nommer si je n'avais un désir aussi grand qu'il l'a eu lui-même de respecter sa modestie scientifique. L'ouvrage publié par la Direction générale des Musées royaux de Berlin répond à tous les *desiderata* des visiteurs qui viennent admirer ces antiques et vénérables restes d'une civilisation à laquelle nous sommes si redevables.

D'abord, on nous fait l'historique de cette collection qui, commencée assez tardivement, est devenue rapidement l'une des plus importantes qui existent en Europe. Quand je dis assez tardivement, il faut s'entendre : la maison royale de Prusse possédait dès le commencement du XVIIIe siècle certains monuments auxquels vint s'adjoindre plus tard la collection Bellari, mais ces monuments et cette collection n'étaient presque rien en comparaison de ce qu'il fallait se procurer. En 1823 l'achat de la collection Minutoli dont une partie fut perdue à l'embouchure de l'Elbe; celle en 1828 de l'incomparable collection de Passalaqua; celles plus tard de Drovetti, consul général de France à Alexandrie, du conseiller d'Etat Saulnier, un Français, plusieurs autres qu'il ne servirait de rien de rappeler, constituèrent bientôt, avec quelques dons, un musée déjà magnifique, lequel fut installé au château de *Monbijou*. L'expédition de Lepsius pendant quatre années, de 1842 à 1846, vient enrichir le Musée de Berlin et le laisse seulement inférieur au *British Museum*, quoique le Musée du Louvre ait une immense importance par certains côtés. Ce qu'il y a de curieux dans l'histoire de ce musée, c'est que les collections les plus importantes proviennent de Français ou furent d'abord offertes à la France. Malgré le légitime orgueil qu'avait suscité la découverte de Champollion, on n'osa pas acheter ces importantes collections, que surent parfaitement s'approprier le Musée de Berlin, le *British Museum* et le Musée de Leyden. Mais comme à quelque chose malheur est bon, le résultat de cette dispersion des antiquités égyptiennes en tant de lieux si divers a développé le goût des choses d'Égypte et a profité à la science, si bien que le malheur particulier est devenu un bienfait général.

On a adopté dans le classement des objets au Musée de Berlin l'ordre chronologique, le seul qui réponde vraiment à notre besoin actuel de connaissances précises : c'est l'ordre aussi adopté au Musée de Gizeh par M. de Morgan. Le visiteur qui parcourra les salles du Musée de Berlin y verra toute la suite des monuments produits par la civilisation égyptienne, même de ceux qui sont célèbres dans d'autres musées; car on a joint aux monuments authentiques un musée de plâtres pris sur les originaux. C'est une heureuse idée, et cette idée qui date de 1872 et qui semble due à M. Ebers, a été mise aussi à exécution par la Direction

actuelle du Musée de Gizeh. Il y a là une indication nouvelle de ce qui pourrait être requis dans les classements d'autres musées de ma connaissance où les objets sont éparpillés un peu au petit bonheur, sans nulle idée précise, sans que rien surtout montre aux yeux le développement de la civilisation égyptienne, partant de la civilisation humaine, sans surtout que rien n'indique à quelle époque appartiennent les merveilleux objets qui nous sont parvenus.

Je voudrais encore plus, si la chose était possible. Malgré toutes les facilités apportées aujourd'hui aux voyages, trop souvent on ne peut aller dans les musées étrangers étudier ce qu'on a besoin d'étudier et, si on le peut, on n'a pas la faculté de prolonger un séjour autant qu'il le faudrait pour le besoin de ses études. Il y aurait un remède à cette pénurie des travailleurs, ce serait que MM. les directeurs des grands musées égyptiens de l'Europe fissent ce qu'on a fait pour le Musée de Leyden, à savoir : publier tous les monuments de leur musée respectif, et cela d'une manière très soignée : de la sorte on retrouverait autant qu'il est possible la civilisation égyptienne exprimée par le dessin, les travailleurs auraient sous les yeux la représentation des monuments qui les intéresseraient et des textes qu'ils ne peuvent pas copier. L'étude de la civilisation égyptienne recevrait un magnifique élan et l'on y ferait des progrès immenses, des pas de géants, ce serait une œuvre vraiment méritoire, vraiment scientifique et vraiment humaine. Pourquoi ne la réaliserait-on pas?

En feuilletant les pages du catalogue détaillé du Musée égyptien de Berlin, j'ai vu que ce musée avait reçu un grand nombre de dons des explorateurs agissant au nom des sociétés anglaises, et surtout de M. Petrie; ces Messieurs sont évidemment libres de répandre leurs bienfaits sur leurs amis, mais on est bien libre aussi de se demander en France comment il se fait que le Musée du Louvre n'ait rien reçu, ou s'il a reçu quelque envoi, comment on ne l'expose pas. Certains d'entre eux, je le sais, ont fait don au Musée du Louvre de monuments qui sont pieusement gardés dans les magasins de ce musée, loin de la vue des profanes intéressés à les voir; mais je doute que la collection parisienne se soit enrichie des fouilles faites à El-Amarna ou en d'autres lieux. Pourquoi? Est-ce que les dissensions politiques pénétreraient dans les *templa serena* de la science ? Ce serait vraiment dommage. Nous avons tous mieux à faire que de nous jalouser les uns les autres, c'est de travailler chacun selon son possible à la grande œuvre qui nous appelle, qui sera notre plaisir et notre récompense, si nous y travaillons de tout notre cœur.

E. Amélineau.

The Book of the Dead. — Facsimile of the papyrus of Ani in the British Museum. — 2e édition. Printed by order of the trustees. In-folio.

E. A. Wallis Budge. — **The Book of the Dead. — The papyrus of Ani in the British Museum.** *The egyptian text with interlinear trans-*

literation and translation a running translation, introduction, etc. — Printed by order of the trustees, CLV-377. In-folio petit.

Le *facsimile* du magnifique papyrus qui fut acheté par les *trustees* du *British Museum* en 1888, après avoir été apporté d'Égypte par M. Budge, est l'une de ces grandes œuvres qui semblent être uniquement du ressort de ce grand établissement scientifique. C'est grâce à lui que les *Select pagyri* furent publiées avec une largeur d'idées qu'on ne saurait assez admirer, et cette publication fut le point de départ d'un progrès immense dans les études hiératiques. Un heureux choix d'écritures diverses et généralement faciles à lire, contenant des textes d'origine et de sujets différents, reproduits avec une habilité et une exactitude qu'on ne saurait assez admirer pour l'époque, car il n'y a qu'un tout à fait petit nombre de signes qui n'ont pas été dessinés comme il l'aurait fallu, devait naturellement faciliter l'étude et la faciliter en effet de la manière la plus surprenante. Ce fut là un service signalé que les conservateurs du *British Museum* rendirent à la science, et l'on ne saurait assez hautement le reconnaître. Les *trustees* actuellement en fonctions viennent de renouer la tradition de la manière la plus heureuse, et le succès qui a accueilli leur entreprise et leur publication a dû leur montrer combien cette dernière œuvre répondait aux besoins et aux désirs du public. Cette œuvre, digne en tout point de ses aînées, les surpassant même au point de vue de l'exactitude des textes reproduits, textes plus faciles à *facsimiler*, car ils sont écrits en hiéroglyphes cursifs, à peine était-elle parue, qu'en un temps très restreint tous les exemplaires mis en vente avaient été achetés, et que dès la première année de la publication il aurait fallu en faire une seconde édition. Cependant quand on veut réfléchir au public nécessairement fort restreint qui pouvait tirer profit de ce papyrus, on ne sait ce qu'admirer le plus, de l'engouement qui en Angleterre se porte sur les livres égyptiens, avec la force d'esprit dont nos voisins font preuve en se portant instinctivement sur les livres qui peuvent les instruire, ou encore de ce bel amour des beaux livres qui distingue les bibliophiles dont il existe un si grand nombre en Angleterre. Et non seulement on a acheté le *facsimilé* de ce beau papyrus, mais encore on en a demandé la traduction, et c'est cette traduction qu'offre M. Budge au public dans un splendide et luxueux volume.

La traduction du *Livre des Morts* par M. Budge n'est pas la seule qui voie le jour en ce moment en Angleterre. La Société d'*archéologie biblique* en publie une seconde dans ses *Proceedings* mensuels et cette seconde traduction est due à la plume savante de M. Lepage-Renouf. Les lecteurs anglais, et aussi européens, auront ainsi le choix; mais ce que seuls auront les lecteurs de M. Budge ce seront les belles gravures du papyrus d'Ani, bien que M. Lepage-Renouf en ait tiré quelques-unes des illustrations de sa traduction; outre la partie purement matérielle, il y a dans l'œuvre de M. Budge une introduction qui est toute en sa faveur. Cette introduction, qui n'embrasse pas moins de CLV pages

remplies de notes, contient toute une série de questions relatives au papyrus d'Ani en particulier et aux papyrus que l'on déposait près des défunts en général : tout ce que l'on sait de la composition de ce qu'on appelle communément et très improprement le *Livre des Morts* y est compris avec détails, et fort heureusement, M. Budge n'a reculé devant aucune recherche pour arriver à préciser autant que possible les résultats acquis, ainsi que le montrent les noms des auteurs et des ouvrages qu'il cite au bas de chaque page, dont il discute les témoignages avec une grande modestie, approuvant ou rejetant ce qu'il lui semble bon de rejeter ou d'approuver. Le lecteur trouvera dans cette introduction savante la solution la meilleure qu'on connaisse actuellement des questions qu'il agite. Si ces solutions ne lui sont pas personnelles, il a du moins le fort grand mérite d'une saine critique. Je le louerai surtout de ne s'être pas tenu cantonné dans l'Egypte ancienne et d'avoir montré assez de liberté d'esprit et de jugement pour reconnaître que les coutumes égyptiennes ne sont pas mortes tout d'un coup avec l'introduction du christianisme dans la vallée du Nil, qu'elles se retrouvent plus ou moins changées, moins de préférence à plus, dans les habitudes coptes et que ce n'est pas sortir de la voie scientifique que de chercher des rapprochements qui s'imposent à tous ceux qui veulent voir. Nécessairement, lui aussi, il m'a rencontré sur son chemin et son adhésion à ma manière de voir m'a donné le plus précieux encouragement. Je l'en remercie profondément.

La publication de ce volume a dû demander à M. Budge beaucoup de travail ; ce n'est pas une mince affaire que de traduire le texte du *Livre des Morts*. Sa traduction ne s'écarte pas notamment de ce qu'on est en droit d'attendre à l'heure actuelle de l'intelligence de ce livre étrange dont les idées nous semblent si opposées aux nôtres. Elle est de beaucoup en avance sur les traductions qui avaient été faites jusqu'ici ; l'auteur a sans doute de bonnes raisons pour traduire son texte comme il le fait en certains endroits, et il a peut-être mieux fait qu'on ne le croit d'ordinaire de s'en tenir principalement au texte du papyrus d'Ani et de ne recourir aux autres papyrus et aux variantes qu'ils contiennent qu'en désespoir de cause. La manière dont sont rangés les chapitres du *Livre des Morts* dans le papyrus d'Ani est fort différente de celle qui se trouvait dans le texte d'époque ptolémaïque publié par Lepsius et que M. Naville a conservée dans son édition critique. M. Budge a fort bien fait de s'en tenir aux divisions adoptées par le scribe qui a écrit le papyrus d'Ani : la question de l'ordre des chapitres est encore enveloppée de ténèbres et ces ténèbres ne disparaîtront peu à peu qu'après une série de recherches et de travaux qui ne fait que commencer. M. Budge aura la gloire d'avoir commencé l'un des premiers.

J'admire la remarquable activité scientifique dont fait preuve M. Budge sur tant de terrains divers. Je souhaite que cette activité lui soit conservée longtemps encore pour le bien de la science, et j'aurai ainsi le plaisir de le féliciter bien d'autres fois.

E. Amélineau.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Textes Pehlevis Inédits

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

II

[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible] (m. [illegible]) [illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
(man. [illegible]) [illegible] (man. [illegible])
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
(Var. [illegible]) [illegible]
(Var. [illegible]) [illegible]
(man. [illegible]) [illegible] (man. [illegible])
[illegible] (man. [illegible]) [illegible]
[illegible] (man. [illegible]) [illegible]
[illegible] (man. [illegible]) [illegible]
[illegible] (man. [illegible]) [illegible]

— Corrections. —

page 2 ; ligne 5 avant la fin lire

page 3 ; avant-dernière ligne supprimer une fois

page 5 ; ligne 2 au lieu de lire

" ; ligne 13 au lieu de lire

" ; ligne 9 avant la fin la lecture est préférable à

TEXTES PEHLVIS INÉDITS

RELATIFS A LA RELIGION MAZDÉENNE

INTRODUCTION

Les textes traduits ci-après sont tirés d'un ouvrage pehlvi auquel on a donné aux Indes et en Europe le nom de Grand Bundehesh.

A la fin du siècle dernier Anquetil rapporta en France un manuscrit très précieux contenant entre autres traités pehlvis et zends le texte de ce qu'on est convenu d'appeler le Bundehesh (Supp. Pers., n° 33, p. 146 à 217). Il en inséra la traduction dans son *Zend-Avesta*, t. II, p. 344-422. — On crut alors posséder le texte complet de l'ouvrage. Dans ces dernières années, un mobed nommé Khodâ-bakhsh (Dieu donné) Farûd Abâdân trouva dans une des communautés mazdéennes de la Perse un manuscrit contenant le Nirangistân et un autre ouvrage qui se trouva être *un* Bundehesh. Ce manuscrit a passé depuis en la possession de l'herbed Tahmouras Dinshawji Anklesariâ de Bombay, qui fit faire deux copies de son manuscrit, dont l'une fut envoyée en présent à M. James Darmesteter. C'est cette copie qu'il m'a été permis d'utiliser pour le présent travail.

Le Bundehesh d'Anquetil se compose de 34 chapitres de longueur et d'importance variables. Le Bundehesh de Khodâbakhsh compte 42 chapitres, soit huit de plus, et la plupart des chapitres qu'il a en commun avec le Bundehesh d'Anquetil sont beaucoup plus développés que dans ce dernier. Malgré cela, ces deux textes ne représentent pas deux rédactions différentes du même ouvrage, car les parties communes sont conçues d'une façon identique à quelques

différences près amenées par la fantaisie ou la négligence des copistes mais au fond insignifiantes. Je ne crois pas utile de discuter ici si la version de Khodâ-bakhsh est antérieure à celle d'Anquetil, autrement dit si la seconde est un abrégé de la première ou inversement. Il est facile, après la lecture complète de deux textes, de trouver des arguments sérieux dans les deux sens. Anquetil se fondant sur ce fait que le nom d'Alexandre et celui de Mohammed ne se trouvent pas dans le Bundehesh, en concluait qu'il fallait reporter la date de la composition de l'ouvrage à une date antérieure à celle du conquérant macédonien. Or le nom d'Alexandre paraît dans le Grand Bundehesh, il est vrai que celui de Mohammed ne s'y trouve pas. D'ailleurs il est difficile, pour ne pas dire à peu près impossible, de faire le départ exact de ce qui est le fond même de l'ouvrage et de ce qui a été ajouté au cours des âges. Toutes les personnes qui se sont occupées de littérature orientale savent qu'il n'est pas rare de voir une chronique continuée pendant plus d'un siècle après la mort de son auteur, sans que rien ne vienne avertir de cette collaboration posthume. Il en est certainement de même pour le Bundehesh.

La dénomination de **Bundehesh** pourrait faire croire que ce titre se trouve dans le texte pehlvi. Il n'en est rien. L'ouvrage est absolument anonyme et sans titre, comme d'ailleurs, malheureusement, presque tous les livres pehlvis. Ce n'est pas à dire qu'Anquetil ait inventé ce nom de toutes pièces, il est certain qu'il court aux Indes depuis fort longtemps, et la meilleure preuve en est qu'on l'a appliqué à un ouvrage qui n'a que bien peu de chose à voir avec le Bundehesh, le **Sadder Bundehesh**. Ce nom qui signifie « la Création originale, ou primordiale » a été tiré, on ne sait à quelle époque, de la phrase initiale du livre : **Zand-âkâsî nazdîk madam bûndahisnîh îAûhrmazd**... « Ce recueil traditionnel traite d'abord de la *création primordiale* d'Aûhrmazd. »

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que **bûndahishn** est une forme verbale dont **bûndahishnîh** est l'abstrait, et non seulement ce titre a été extrait artificiellement d'une

phrase dans laquelle ce mot joue un rôle tout autre, mais encore on en a changé la forme grammaticale. On pourrait objecter à cela que le Grand Bundehesh s'annonce sous le titre de **Zaktîbâ i-bûndahishnîh** (fol. 1), mais il est important de remarquer d'abord que toute la partie où se trouve ce mot semble avoir été rapportée, à une époque récente, comme le prouve la langue de ce fragment, à un manuscrit qui avait perdu son premier feuillet, et cela à une époque où le mot était devenu courant. De plus on voit que c'est l'abstrait « bûndahishnîh » qui y figure et non « bundâhishn » ; peut-être faut-il simplement traduire *livre de la Création* plutôt que *livre du Bundehesh*.

Je crois reconnaître le nom du Bundehesh dans le كتاب البنكش de Mas'oudi (xe siècle), *Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. II p. 44 : « Ces hauts faits et les autres exploits d'Isfendiâr se trouvent exposés dans un livre connu sous le nom de **Benkesh**, qui a été traduit en arabe par Ibn al-Mokaffa'. » La forme persane de ce mot est بندهش. Il faut remarquer que le ه *h* initial d'un groupe est souvent réduit à un trait sans importance et facile à omettre. Quant à la transformation du *d* د en *k* ک, elle est paléographiquement très possible, le *k* n'étant pas autre chose qu'un grand *d* avec une barre transversale qui est souvent omise dans l'écriture courante. Il suffit qu'un copiste arabe, pour qui ce mot ne signifiait rien, ait trouvé que le د *d* était plus grand que nature, l'ait pris pour un *k*, lui ait ajouté une barre transversale, et ait oublié l'*h*, pour que بندهش soit devenu بنكش. Cette transformation a d'ailleurs pu se faire en plusieurs fois. Cette erreur paléographique n'a rien de plus étrange que celle qui transforme le nom de l'empereur Julien en Lilianos ou en Noustis. Kaî-arsh en Raî Arshan, etc.

Je ne chercherai pas à fixer ici la date de la composition de ce livre, cela m'entraînerait hors des limites d'une introduction à quelques pages de traduction. C'est un sujet sur lequel je compte revenir à loisir, car il a son importance. Je

demanderai seulement la permission de renvoyer à une note de la *Revue archéologique* (1895, 2e semestre) dans laquelle je crois avoir prouvé, autant que faire se peut, que le canon du Bundehesh avait été fermé à une époque relativement basse, puisqu'il y était fait mention des grandes commotions qui ont bouleversé l'empire des khalifes, tant orthodoxes que fatimites, et qui ont failli amener la ruine de l'Islâm, en particulier de la première Croisade.

On voit que ce nouveau Bundehesh rapporté de Perse par le mobed Khodâ-bakhsh soulève des questions intéressantes et nouvelles. L'importance du livre est encore plus grande. On peut dire qu'il est pour nous le représentant le plus ancien des doctrines parsies tirées directement des livres sacrés, que nous possédions ; de plus, il a rapport aux parties de l'Avesta qui sont sans doute perdues pour nous à jamais. On n'y trouve jamais rien qui se rapporte au Yasna ou au Vendidâd, un peu plus pour les Yashts; tout le reste est tiré des 18 ou 19 nasks dont nous n'avons que quelques lignes.

En réalité, le Bundehesh n'est pas autre chose qu'un rivaïet pehlvi. Si le Bundehesh de Khodâ-bakhsh est le triple de celui d'Anquetil, rien ne dit qu'on ne trouvera pas un troisième Bundehesh plus étendu à son tour[1]. C'est une compilation extraite des commentaires pehlvis[2] de l'Avesta et qui ont été nombreux. Le nom des auteurs seul nous a été conservé : Afrag, Soshâns, Kûshtân-Bôjêt et d'autres. Ce qu'on est convenu aujourd'hui d'appeler le commentaire pehlvi de l'Avesta n'est qu'un extrait aride de ces commentaires qui, si nous les possédions, éclaireraient d'une lueur nouvelle et inattendue

1) Il semble bien qu'en certains endroits l'auteur renvoie à des passages antérieurs ou suivants qui ne se trouvent pas dans le manuscrit, ce qui pourrait faire croire que *nous n'avons pas encore l'ouvrage complet*.

2) Ces commentaires sont désignés sous le nom de **zend** « interprétation », ou de **mânîk**, **mânik** (arabe معنى). Ces deux mots ont fini par prendre le sens de traduction. On trouve en tête d'un yasna avec la traduction sanscrite de Neryôseng : **yaktibûnam... avîstak i danâ izishn lvatâ zand i hindûkîk.** « J'ai écrit le texte en langue de l'Avesta de ce yasna avec la *traduction indienne* (le Zend indien) ». Ms. Supp. pers. 29, f. 2 r°.

les parties les plus obscures de l'Avesta. C'est le commentaire de Beidhâwi en face de celui de Zamakhshârî.

Mon maître M. James Darmesteter m'offrit d'entreprendre de concert avec lui la publication de ce texte et sa traduction. J'ai repris pour mon compte ce projet, mais comme des travaux de ce genre sont toujours fort longs, j'ai détaché de ma traduction les fragments qui font l'objet de cet article. Ils m'ont paru intéressants et compléter en nombre de points ce que l'on sait d'autre part.

Je n'ai pas la prétention d'en avoir donné une traduction définitive, j'ai même été obligé plus d'une fois de laisser non traduits des passages que j'ai dû renoncer à comprendre. L'absence complète de tout secours matériel, jointe à la multiplicité désespérante et pour ainsi dire indéfinie des lectures possibles des mots pehlvis rendent très difficile la traduction d'un texte qui ne rentre pas dans un certain ordre d'idées connues. J'ai préféré avouer mon ignorance que d'accuser l'incorrection du manuscrit ou de traduire n'importe comment des phrases dans lesquelles je ne vois aucun sens.

TRADUCTION

I

DE LA CONSTITUTION DES ÊTRES POUR LA LUTTE [1]

... A tous les Amshaspands, il (Aûhrmazd) a fixé un rôle de coopération dans la lutte, de telle sorte que, quand le Démon fait irruption, chacun d'eux se met à le combattre comme son ennemi personnel, sans qu'il soit besoin de lui donner d'ordre ultérieur. Et j'expliquerai plus bas comment.

Le premier des esprits est Aûhrmazd avec les trois Dai [2] et dans le monde il a pris [3] la conscience de l'homme pour lui-même; il a pour coopérateurs les trois Dai, l'un est le Lieu, l'autre est la Loi, le troisième est le Temps; il est celui

qui voit toute chose, il est l'esprit de toute science[4], et il a fait (ou pris) l'homme pour lui et il a divisé l'homme en cinq parties[5] : corps (**tan**), vie (**jân**). âme (**ravân**), forme (**aîvînak**) et **frôhâr**. Le corps est la partie matérielle, la vie est la partie liée au vent, qui écoute (**nyôshêt**), qui parle (**gavishn**), qui porte (**barishn**). L'âme est la partie liée à la perception qui dans le corps entend (**vash-mamûnêt**), voit, parle, connaît; la forme est ce qui est en rapport avec la sphère du Soleil. Le frôhâr est ce qui se tient devant le Seigneur Aûhrmazd. Telle est la nature avec laquelle ils ont été créés que, quand sous l'action du Démon, l'homme meurt, le corps se mêle à la terre, la vie au vent, la forme au soleil, l'âme s'unit au frôhâr parce qu'on ne peut détruire l'âme.

Le second des esprits est Vahûman[7] et parmi les créatures matérielles il a reçu la garde des différentes espèces d'animaux. Ont été créés comme ses auxiliaires et ses coopérateurs, la Lune (**Mâh**), Gôsh[8], Râm[9], le Firmament souverain (**Spîhrkhûtâî**), le Temps sans Bornes[10], le Temps de la Longue période[11]. Il a composé les animaux de cinq éléments, le corps, la vie, l'âme, la forme, l'esprit. Jusque dans la période démoniaque, Gôshûrûn[12] reçut de la sphère de la Lune le germe des animaux[13] et le fait circuler dans le monde pour assister Râm le bon. Quand l'animal meurt, le corps se joint à Gôshûrûn, l'âme s'en va vers Râm, la forme vers la Lune, l'esprit vers Vahûman, parce qu'il ne peut être détruit (**aighshân barâ marancînîtan lâ tuvân yahvûnt**).

Le troisième de ces esprits est Artavahisht[14], parmi les créatures matérielles il a reçu le Feu sous sa garde. Ont été créés pour lui porter secours et agir concurremment avec lui Âtûr[15], Srôsh[16], Vahrâm, Nêryôsang[17]. Voici dans quelle nature ils ont été créés; durant la période démoniaque, le feu Vahrâm a pour fonction de siéger dans la maison, et il sert de rempart (contre le démon), Srôsh fait la protection, Quand il s'éteint (**marenjît**), il va de Varahrâm à Srôsh, de Srôsh à Atûr, d'Atûr à Artavahisht, auquel il se réunit. Car il n'y a pas moyen de l'anéantir.

Le quatrième des esprits est Shatvêr[18], parmi les créatures matérielles il a reçu les métaux sous sa garde. Ont été créés pour l'aider et agir concurremment avec lui Khôr[19], Mitrô[20], le Ciel et Ânîrân[21], Sûk la bonne[22], Ardvîsûr[23], l'Ized Hôm[24], l'Ized Bôrj[25], et Dahmân Âfrîn[26]. La solidité des métaux vient du ciel, et ils ont été disposés par Anîrân, dans une maison lumineuse, en or, décorée avec des pierres précieuses et qui s'élève jusqu'au séjour des Amshaspands. C'est grâce à la coopération de ces izeds que, durant la période démoniaque, les métaux ne peuvent être anéantis.

Le cinquième des esprits est Spandarmat[27], et parmi les créatures matérielles elle a reçu la terre sous sa garde. Ont été créés pour l'aider et agir avec elle Âpân[28], Dîn[29], Art, Mahraspand, Ardishvang, Ardvîsûr Anâhît[30]. Ashvang est l'esprit purificateur de la terre, qui contient le germe des eaux, elle est avant Mahraspand. Mahraspand est la parole d'Aûhrmazd et Art dîn est la gloire de la maison, qu'on appelle Ardishvang. La gloire de la paix est Âshtîk; Artâih[31], et Ardvîsûr Anâhît sont les trois noms de Âpân, elles ont été établies pour lui porter secours et pour collaborer avec elle (Spandarmat) et ces esprits coagissants possèdent une grande gloire (**u danâ mînôî-ân hamkâr gadâ kabadîh yakhsanû(n)a(n)d**).

Le sixième de ces esprits est Khôrdat[32], et des créatures matérielles il a reçu l'eau sous sa garde; ont été créés pour l'aider et coopérer avec lui Tîr[33], Vât[34], Farvartîn[35]. Tîr est en effet Tîshtar, qui pendant l'action du démon porte l'eau au secours de Farvartîn, c'est-à-dire des Frôhârs des Saints; ces esprits la saisissent, la passent à Vât, ensuite Vât fait passer et arriver l'eau aux différents Kêshvars, et fait pleuvoir à l'aide des nuages (litt. : avec l'instrument du nuage) avec ses coopérateurs.

Le septième des esprits est Amûrdat[36], des créatures matérielles il a reçu sous sa garde les arbres, et ont été créés pour l'aider et pour coopérer avec lui Rashn[37], Ashtât[38], Zamyât[39] aux trois gloires; là, au pont Cinvât où le démon

compte les bonnes et les mauvaises actions des hommes[40].

Il y a d'autres esprits en nombre indéfini dans la création qui ont pour fonction d'aider les précédents, comme cela a été écrit à propos du Ciel des constellations... Chaque jour du mois a été divisé en cinq parties et un génie a été fixé pour chaque période (de la journée)[41]. Ce sont : le génie de l'aurore, le Gâh Hâvan; le génie du midi, c'est-à-dire le Gâh Rapîtvîn; le génie de l'après-midi c'est-à-dire le Gâh Uzîrîn, le génie de la première moitié de la nuit, le Gâh Aspîkrûksram, le génie de minuit à l'aurore, c'est-à-dire le Gâh Ushahîn. Ces génies ont leur fonction propre et de plus ils ont un rôle auxiliaire. Car Hâvan a pour fonction d'être auxiliaire de Mitrô, Rapîtvîn d'Artavahisht, Ûzîrîn de l'Ized Bôrj, Aspîkrûksram des Frôhârs des justes, Ûshâhîn de Srôsh le juste. Car on sait qu'au moment où le démon fit irruption[42] le jour se divisa en cinq temps. Jusqu'à l'instant de l'invasion du démon, il était toujours midi, c'est-à-dire Rapîtvîn.

Aûhrmazd avec les Amshaspands offrit un sacrifice[43] au génie Rapîtvîn (ou offrit à Rapîtvîn un sacrifice spirituel). En accomplissant ce sacrifice, il créa tout le monde. Il eut une discussion avec l'esprit des Frôhârs des hommes, et envoya l'Intelligence omnisciente[44] auprès des hommes et leur dit : Lequel des deux vous paraît le plus profitable que je vous crée dans le Monde matériel pour que vous luttiez corporellement avec la Drûj, pour que la Drûj périsse et qu'à la fin des temps je vous rende sains et immortels ou que je vous crée dans le monde éternellement (**hamâîk-gâs**) et immortels, échappant à la vieillesse et aux coups de l'ennemi, ou bien qu'il vous faille toujours exercer la protection contre l'esprit du mal ?

Les Frôhârs des hommes virent avec leur intelligence omnisciente le mal que dans le monde la Drûj Ahriman fait venir sur eux et la délivrance future des attaques de leur adversaire (le démon), la destinée future de vigueur et d'immortalité (**dûrust anôshak lakhvâr yahvûnishnîh**) au jour de la résurrection pour toujours et à toute éternité.

Notes

1) Il s'agit ici de la lutte entre le démon aidé des mauvais esprits qu'il a créés et Aûhrmazd secouru par les anges. Chaque fois qu'Aûhrmazd a créé un ange (amshaspand), Ahriman a créé un démon d'attributions opposées pour contrebalancer son action. Voir II, n. 1.

2) Le mois parsi est divisé en quatre semaines, le premier jour de la première semaine porte le nom d'**Aûhrmazd**, et le premier jour des autres semaines se nomme **Dai**. Ce mot est la transformation du zend *dâthush* « créateur » ; ce qui revient à dire que les premiers jours des quatre semaines du mois sont placés sous l'invocation du Créateur. Tous les jours étant nommés d'après un génie, on a fini par voir dans **Dai**, celui d'un génie spécial, ou plutôt de trois génies. **Dai** est proprement un mot parsi, la forme pehlvie est de lecture incertaine.

3) Le verbe peut signifier « faire » ou « prendre » suivant la façon dont on le lit. C'est le premier sens qu'il faut adopter, car on sait par d'autres textes que les anges se sont partagé le corps de l'homme, comme ils se sont distribué les diverses parties de l'univers, et qu'Aûhrmazd s'est réservé l'intelligence.

4) Presque tous les titres que reçoit Aûhrmazd, et qui sont dérivés en partie des premiers mots du chapitre Ier du Yasna, se trouvent dans l'invocation placée en tête du Grand Bundehesh : « Prières de propitiation au créateur Aûhrmazd, brillant, glorieux, qui sait tout, sage, puissant, très grand, dont les pensées, les paroles et les actions sont de bonnes pensées, de bonnes paroles, de bonnes actions... »

5) On retrouve cette théorie dans d'autres livres pehlvis, notamment dans le Dînkart qui est plus complet que le Bundehesh : « Les principales (parmi les facultés de l'homme) sont au nombre de quatre : l'âme (**ravân**), la vie (**jân**), le **frôhâr** et l'intelligence (**bôd**, la conscience). L'âme (**ravân**) gouverne le corps. De même qu'un chef de famille conduit sa maison, et le cavalier son cheval, de même l'âme dirige le corps. La vie (**jân**), la conscience (**bôd**) et le **frôhâr** et les autres facultés sont dominées et régies par l'âme. La vie (**jân**) est le souffle et elle est souveraine sur le frôhâr. De même qu'un père de famille garde la santé de sa maison en la nourrissant, et que le cavalier prend soin du cheval qui travaille, de même c'est par l'énergie du frôhâr que le corps est actif. Quand cette puissance vivifiante est séparée du corps, ce dernier meurt, de même que quand la colonne (qui soutient une maison) se brise, la maison s'écroule instantanément... Quand le frôhâr a été séparé du corps, le corps perd sa force, et reste sans mouvement comme une maison désolée par suite de son abandon et qu'on laisse sans réparation. De même que le soleil est la lumière du monde, et qu'une lampe est la lumière de la maison, la conscience (**bôd**) éclaire de sa lumière vigilante le maître de la maison (l'âme) dans la maison (le corps)... Quand la conscience est séparée du corps, l'âme reste affligée dans le corps, et le corps est insensible pour toute la vie : quand l'âme qui anime le corps, de concert avec le **frôhâr**, la conscience, et la vie, à remplir ses fonctions, quitte le corps, il est sans moyens de les exé-

cuter, d'écraser et de repousser le démon, de même qu'un cavalier qui n'a ni sa selle ni ses armes n'est pas capable de dominer ses ennemis.

On trouve une doctrine identique dans le Shikan-Gumânîh.

Le **frôhâr**, zend *fravashi*, est la partie divine et immortelle de l'homme.

6) Cette traduction repose sur la lecture des signes pehlvis qui est sans doute erronée; on remarquera que les attributs de la vie (*jân*) se confondraient avec ceux de l'âme *ravân*. Il se peut toutefois que la traduction soit exacte, car en persan *jân* et *ravân* ont à peu près le même sens.

7) **Vahûman**, z. *Vohu-manô*; le premier Amshaspand (ange), génie de la bonne pensée.

8) **Gôsh**, z. *Gâush*; divinisation de la nature animale, protecteur des bestiaux.

9) **Râm**, z. *Râma*; ce génie donne la prospérité, la richesse; d'après les textes, il est souverain de la Longue période; on l'assimile aussi à un génie nommé le bon **Vâî** qui conduit les âmes des justes au paradis.

10) Le Temps sans bornes, z. *zrvan akaranem*, le temps indéfini qui précède et suit la durée du monde.

11) Le Temps de la Longue période, z. *zrvan dareghô-hvadhâtem* ou de la Longue souveraineté; c'est le temps que doit durer le monde.

Voici comment ils ont été crées. « Il (Aûhrmazd) pensa la création et à cause de la création il devint le Seigneur. Aûhrmazd vit par sa vue éclatante que Zanâk-mînôî ne se détournerait jamais de son opposition, et qu'elle ne pourrait être anéantie que par la création du monde, création qui ne peut aller sans le temps. Quand le temps eut été créé, le monde d'Ahriman entra aussi en mouvement, et c'est pour annihiler son opposition qu'Aûhrmazd a créé le temps. En effet le caractère de Zanâk-mînôî est tel qu'il ne peut être rendu impuissant que par un combat (**kârîcâr**), or **kârîcâr** signifie : qu'il faut faire un acte décisif (**kâr-î-vicârishnômand**). Puis du Temps sans bornes, Aûhrmazd créa le Temps de la Longue période, que quelques personnes appellent le Temps limité, il en créa l'incorruptibilité, c'est-à-dire que ce qui appartient à Aûhrmazd, n'est pas destructible. » *Grand Bundehesh*, p. 10 et 11.

12) **Gôshûrûn**, z. *Géush urvan*, *l'âme du premier* Taureau ; elle a la garde de tout ce qui vit sur la terre.

13) La Lune est appelée dans l'Avesta *gaocithra*, pehl. **gôspand tôkhmak**, « qui contient le germe du taureau. » Quand le premier taureau succomba sous les coups du démon, sa semence fut transportée dans la sphère de la Lune. C'est de cette forme que vient le persan **jauzahr**, qui est le nom de la sphère dans laquelle se meut la Lune.

14) **Artavahisht**, z. *Asha-vahishta*, génie de la vertu et du feu ; c'est lui qui en enfer empêche les démons de maltraiter l'âme des damnés au delà des peines qu'ils doivent souffrir ;ce deuxième Amshaspand a naturellement pour auxiliaires des esprits qui dans ce monde règnent sur le Feu.

15) **Âtar**, en général le génie du feu ; il y a trois formes sur cette terre correspondant aux trois castes de la communauté parsie, prêtres, laboureurs, soldats. Ce mot qui est devenu le persan **âzer**, est écrit **âtrô** en pehlvi ; cf. **mitrô** devenu **mihir**.

16) **Srôsh**, z. *Sraosha*; incarnation de l'obéissance passive à la religion, il garde, comme le feu, le monde durant la nuit. D'après les textes, on voit que ces trois génies ont une grande importance dans l'enfer où ils aident l'âme des justes à gagner le paradis.

17) **Nêryôsang**, z. *Nairyo-saṅha*; génie messager d'Aûhrmazd, c'est aussi le nom d'un feu qui transmet le droit divin aux rois. C'est de cette forme qu'est dérivée le nom propre Narsès, de plusieurs souverains iraniens

18) **Shatvêr**, z. *Khshathra-vairya*; génie de la royauté et des métaux, troisième Amshaspand.

19) **Khôr**, z. *Hvare*; c'est le nom du soleil. Du composé *Hverê-khshaêtem* « le soleil brillant », s'est formé le persan **khûrshît** qui est le nom du soleil.

20) **Mitrô**, z. *Mithra*; c'est le juge par excellence et c'est lui qui garde les campagnes en sécurité. C'est aussi un génie solaire.

21) **Anîrân**, z. *Anaghra raocaô*.

22) **Sûk**, z. *Saoka*; c'est un auxiliaire de Mithra, et par conséquent de Shâtvar; il est le génie des bienfaits venus du ciel.

23) **Ardvîsûr-Anâhît**, z. *Ardvî-Sûra-Anâhita*; nom du génie des eaux. Elle a été assimilée dans l'antiquité, tantôt à Aphrodite, tautôt à Artémis. Le persan **Nâhîd**, dérivé de *Anâhîta*, est aujourd'hui le nom de l'étoile Vénus. Ce mot est mal écrit dans le texte qui porte **Arakdvisur**, *k* étant une fausse lecture de *d*.

24) **Hôm**, z. *Haoma*; c'est à la fois le nom d'un génie et de la plante sacrée dont l'offrande est la partie principale du sacrifice zoroastrien : il y a en réalité trois *Haoma*, le *Haoma* d'or, celui pousse sur terre : le *Haoma* qui fait croître le monde, c'est l'Ized **Hôm**; le *Haoma* blanc qui est la forme céleste du *Haoma* terrestre. **Hôm** est le coopérateur de **Bôrj** dans la distribution de la pluie.

25) **Bôrj**, nom pehlvi du génie appelé en zend *Apâm-Napât*, parèdre d'*Anâhita*; sa principale fonction est de répartir l'eau dans les différents continents. Il est à la fois génie du feu et génie de l'eau.

Les trois génies qui précèdent : **Anâhît, Hôm, Bôrj**, forment une triade indissoluble.

26) **Dahmân-Âfrîn**, z. *Dahma-âfriti*, la bénédicton des justes qui sont morts; c'est le nom d'une divinité.

27) **Spandarmat**, z. *Speñta-Armaiti :* quatrième Amshaspand, génie de la piété et de l'humilité , fille d'Ahura-Mazda.

28) **Âpân**, les eaux,

Dîn ; la religion, créée contre les démons pour le secours des hommes.

29) **Art**, z. *Ashi-vaṅuhi*; on trouve encore en pehlvi son nom sous les différentes formes **Ardishvang, Ashvang, Ahlishvang**, génie de la richesse, donne la fortune aux hommes; il est dit qu'elle est avant **Mahraspand**, sans doute parce que le jour **Art** est le génie du vingt-cinquième jour dans le calendrier parsi, tandis que **Mahraspand** est le vingt-neuvième.

30) **Ardvîsûr Anâhît**, v. n. 23.

31) Il manque ici un nom propre.

32) **Khôrdat**, z. *Haurvatât*; cinquième Amshaspand, génie de l'eau.

33) **Tîr** ou **Tîshtar**, z. *Tishtrya*; nom d'une étoile et d'un génie qui est le chef suprême des étoiles, aujourd'hui la planète Mercure. C'est un génie de la pluie. Les pluies qu'il fait tomber sont appelées en zend *Tishtryéni*, « les (pluies) de *Tishtrya*. »

34) **Vât**, z. *Vâta*; génie du vent, qui amène les nuages et par conséquent fait tomber la pluie.

35) **Farvartîn**, z. *Ashaônâm fravashayô*, les **frôhârs** (v. n. 5) des justes (décédés). C'est le nom d'une divinité unique qui aide **Tîr** à recueillir l'eau qui sera plus tard versée sur la terre.

36) **Amûrdat**, z. *Ameretât*; le sixième et dernier Amshaspand, génie des plantes; en dehors de ses auxiliaires ordinaires, toutes les plantes concourent à son œuvre.

37) **Rashn**, génie de l'honnêteté, juge dans l'enfer.

38) **Ashtât**, z. *Arshtât*; guide de tous les êtres, génie de la loyauté, juges dans l'enfer.

39) **Zamyât**, génie de la terre, et juge aux enfers.

On ne voit pas trop pourquoi ces trois derniers génies qui ont surtout un rôle infernal sont donnés comme auxiliaires de l'Amshaspand des plantes ; d'ailleurs dans toute cette classification des génies, règne un certain arbitraire. Elle est, toutefois, fort ancienne et remonte à l'Avesta; il se peut que certains génies donnés comme auxiliaires à un Amshaspand aient perdu, au cours des âges, quelques-uns des caractères qui expliquaient son rôle auprès de lui ; il est aussi fort possible que d'autres textes nous dévoilent d'autres attributions de ces esprits et éclaircissent par cela même les raisons de ce classement.

40) Telle est la traduction littérale de cette phrase. C'est généralement à l'Ized Rashnu qu'est attribuée la *pesée* des âmes.

41) Sur les génies des différentes parties de la journée et leurs auxiliaires, voir Darmesteter, *Avesta*, I, p. 26 sqq.

42) Au moment de l'irruption du démon, le jour se divisa en cinq périodes ; avant cet instant il était toujours midi, c'est-à-dire que le temps n'existait pas.

43) Cf. le sacrifice offert par Aûhrmazd à Ardvî-Sûra-Anâhita, Yasht V, 5; à Râma, Yasht XV, 1.

44) **Khirat î-harvisp-âkâsîh**, litt. : l'esprit de toute science, ou « l'esprit qui a toute science ». C'est ce génie qui dans le Bahmân Yasht montre à Zoroastre les différentes périodes par lesquelles doit passer ce monde.

45) **Drûj** On appelle Druj, le démon féminin qui se trouve dans tout ce qui est mal, aussi bien au point de vue moral, qu'au point de vue matériel. Aussi sont-elles en nombre infini.

II

Sur la lutte des deux esprits. Comment les démons maudits sont venus a lutter spirituellement avec les esprits célestes [1] :

Ahriman lutte contre Aûhrmazd, Akôman contre Vahûman,

Indar contre Artavahisht, Sâval contre Shatvêr, Nâgâs qu'on appelle Tarômat contre Spandarmat, Tâvrîz contre Khordat, Zârîc contre Amûrdat, Khishm contre Srôsh, le mensonge et Mîtôkht[2] contre les paroles de vérité, la sorcellerie contre Mânsar[3] la pure, l'excès et l'insuffisance contre la bonne mesure (**Pâtmanîh**) qui est la bonne Loi.

La mauvaise pensée, la mauvaise parole, la mauvaise action luttent contre la bonne pensée, la bonne parole, la bonne action; Astvîhât[4] que l'on appelle le mauvais Vâî lutte contre Râm[5] qui est le bon Vâî; Vârûn[6] le fou lutte contre l'intelligence naturelle[7], l'indolence contre l'activité, Bûshâsp[8] contre le sommeil, la rancune (ou la haine) contre la paix, la souffrance contre le plaisir, la puanteur contre le parfum, les ténèbres contre la lumière, le poison contre l'élixir de longue vie, l'amertume (**tahlakîh**) contre la douceur (**shîrînîh**); l'avarice contre la générosité, l'aveuglement contre le discernement (**vîcîtârîshnîh**); l'hiver contre l'été le froid contre la chaleur, la sécheresse contre la verdure, le monde infernal contre le Paradis, la damnation contre la béatitude (**artâîh**), l'hérésie (ou l'incrédulité) contre la piété, la vieillesse contre la jeunesse, la nuit contre le jour, l'implacabilité contre la pitié; Zanakîh[9] qui est la destruction contre la production, la souillure[10] contre la pureté, l'impureté[11] (du corps mort) contre la purification, le déplaisir contre le contentement. Il y a des démons en grand nombre opposés aux Izeds[12] qui sont aussi en grand nombre : les Démons, les Drûjs, les sorciers du Mazanderân[13] luttent contre les Izeds, les anges (**bakân**)[14] et les Amshaspands.

Dans le monde matériel, les ténèbres luttent contre le ciel, la soif contre les eaux, Hêhr[15] et les Kharfastars[16] luttent contre la terre, la sécheresse contre les plantes, la faim et la soif contre les troupeaux, la mort et la souffrance contre les remèdes, toutes les différentes sortes de douleurs luttent contre les hommes, l'extinction contre le feu. Quand il brûle l'homme et les animaux...[17].

Le lion et les différentes sortes de loups et les voleurs

luttent contre les chiens et les troupeaux, le lézard d'eau contre les poissons, le [18] avec les autres Kharfastars ailés contre les oiseaux, les damnés hérétiques [19] contre les fidèles, la Jâî [20] contre les femmes, les gens qui mènent une mauvaise vie contre ceux qui ont une conduite régulière, les dons de la Drûj contre [21]

Les autres Drûjs dans le monde matériel sont venues (pour lutter) contre les Izeds de ce monde. Dans le ciel [22] l'éclipse de Soleil est venue contre le Soleil, l'éclipse de Lune contre la Lune qui contient le germe du Taureau.

Notes

1) Voici la traduction d'un passage du Sadder Bundehesh persan qui donne tous les attributs des anges et des démons, et la manière dont ils luttent les uns contre les autres :

« (Ahriman) créa sept démons dans le monde, Akôman, Indar, Sâval, Nônânghat, Târîkh, Zârîkh et Hîshm (l. Khishm); chacun d'eux est l'opposé et l'adversaire (hamîstar) des Amshaspands. Akôman est l'adversaire de l'Amshaspand Bahman, Indar d'Ardibehesht, Sâval de Shahrîvar, Nônânghat d'Isfendârmad, Târîkh de Khordât, Zârîkh d'Amurdâd, Hîshm (lire Khîshm) de Srôsh le saint, le victorieux.

« L'œuvre de l'Amshaspand Bahman est de garder les hommes d'avoir dans le cœur les uns contre les autres guerre, inimitié, haine, entêtement, et de produire parmi les hommes des jugements de justice, de telle sorte que la violence disparaisse. Il ne permet pas que les hommes fassent des actions illicites, et il augmente leur intelligence, leur vie, leur entendement, leur jugement et leur raisonnement. C'est lui qui les conduit sur la voie droite.

« Le Dîv Akôman a pour ouvrage de glacer le cœur des hommes pour les œuvres pies. Tout ce qu'ils font de mal, tout ce qu'ils pensent d'impossible et de vain, la pensée des hommes qui sont ennemis, se disputent et se querellent et mettent tous leurs efforts à ce que les hommes ne fassent pas la paix les uns avec les autres, qui sèment dans leur cœur la rancune et la partialité, jusqu'à ce qu'ils fassent naître la lutte et produisent l'effusion du sang, et le combat, la désobéissance des hommes à l'ordre de leur conscience, leurs œuvres illicites et mauvaises, tout cela est l'œuvre du Dîv Akôman.

« Ardibehesht a pour mission, que les hommes qui font des œuvres pies, dans ce monde, l'Amshaspand Ardibehest leur cause joie et plaisir. Toutes les fois que les hommes sont joyeux sans qu'il y de cause pour cela, c'est l'Amshaspand Ardibehesht qui a répandu cette joie dans leur cœur. Il élargit pour les saints la voie qui mène au pont Cinvat, quand (l'âme d'un saint) passera sur le pont, elle ressentira de l'aide et du plaisir de la part de l'Amshaspand Ardibehesht.

« L'œuvre du Dîv Indar est de causer aux hommes le chagrin, la peine et l'ennui. Quand les hommes commettent des péchés, il les porte en enfer et fait subir des châtiments à leurs âmes. L'homme qui a continuellement le visage affligé, c'est le Dîv Indar qui en est la cause ; il se tient à la tête du pont Cinvât et le rend étroit pour les maudits.

« L'œuvre de l'Amshaspand Shahrîvar est de semer dans le cœur des rois la justice et la loyauté ; il veille continuellement à ce que les souverains soient justes, et tout roi intègre est l'ami de l'Amshaspand Shahrîvar. C'est lui qui garde l'or, l'argent, et les autres choses qui sont dans les mines et dans les montagnes, c'est par sa puissance que les choses des mines peuvent exister et s'accroître. Dans ce monde c'est Shahrîvar qui donne aux pauvres leur pain de chaque jour, et qui écoute leurs prières.

« Le Dîv Sâval a pour fonction de rendre les rois tyranniques, il hait les amis. Le brigandage, le vol, le pillage et toute action de cette nature, c'est le Dîv Sâval qui en montre la voie, et qui les sème dans le cœur des hommes. Il corrompt des hommes de façon qu'ils commettent des actions contraires à la loi, et soient damnés à cause de cela.

« L'œuvre de l'Amshaspand Isfandârmad est que les hommes qui veulent faire quelque chose accomplissent leur dessein et leur désir. Il enlève l'orgueil de l'âme de l'homme. Il leur donne une belle voix et une parole douce, de telle sorte qu'ils ne soient pas orgueilleux. Quand une douleur, une gêne ou une souffrance violente arrive aux hommes, c'est lui qui les rend patients et contents de cette douleur. Il leur rend le cœur aise pour que la souffrance ne fasse pas passer la joie. Quand un homme a faite une bonne action et qu'il en résulte pour lui une souffrance, l'Amshaspand Isfandârmat ne permet pas qu'il se repente de son action.

« Le Dîv Nônânghat rend les hommes orgueilleux ; il ne permet pas qu'ils disent des paroles religieuses et qu'ils offrent des louanges à Dieu.

« L'Amshaspand Khordat a pour œuvre de produire toute la douceur, la saveur et l'agrément qui se trouve dans l'eau et dans les plantes.

. . . . . .

« Quant aux Dîvs Târîkh et Zârîkh, ce sont eux qui donnent le désagrément aux choses qui ne sont pas agréables. Dans l'enfer ils donnent aux âmes des damnés des aliments infects et empestés, ils les leur donnent jusqu'à ce qu'ils les mangent ; et c'est là le châtiment qu'ils infligent à leurs âmes. » (Cf. Ardavîraf, § 20, 22, 27, 35, 38, 39, 41, 46, 49, 72, 73, etc.)

« Le rôle de l'Amshaspand Amurdad consiste en ce qu'il préserve tout le monde du vol et du mal ; chaque nuit, il vient dans le monde comme un berger qui garde ses troupeaux et lutte avec le Dîv Hîshm sept fois durant la nuit et il l'empêche de nuire au monde.

« L'œuvre du Dîv Hîshm (lire Khîshm) est de jeter la colère et la haine dans le cœur des hommes ; il porte aide à tout le mal qui assaille le monde ; il est l'ami des criminels de telle sorte qu'ils sont plus ardents aux œuvres de péché. »

On comparera pour les différentes fonctions attribuées aux génies la traduction d'un des chapitres du Grand Bundehesh intitulé « De la puissance des êtres célestes » dans J. Darmesteter, *Avesta*, II, p. 305. On y trouvera les formes zendes

des noms des Amshaspands. Voici celles des noms des démons dont dérivent par simple transcription les noms pehlvis et parsis correspondants, tandis que les noms pehlvis et modernes des Amshaspands ne sont pas transcrits du zend, car Artavahisht ne peut être une transcription de Asha-vahista, mais qu'ils dérivent régulièrement des formes perses correspondantes.

Akem manô, mauvaise pensée, *Iñdra*, *Sauru*, *Tarômaiti*, orgueil, *Tauru*, *Zaurva*, *Aêshma*.

2) **Mîtôkht**, zend *Mithaokhta*, parole mensongère. **Mîtôkht** est la personnification du mensonge.

3) **Mânsar**, z. *Mâthra-Speñta*, la parole sainte, la parole d'Aûhrmazd, l'Avesta. On remarquera que le sk. *mâtra* signifie à la fois un hymne védique et une formule magique, mais c'est ce dernier sens qui est de beaucoup le plus fréquent.

4) **Astvîhât**, zend *Astô-vîdhôtu*, c'est le démon de la mort; le Bundehesh assimile ce génie au mauvais **Vâî** (zend *Vâyu*), l'Avesta semble le distinguer.

5) **Râm**, voir I, n. 9.

6) **Vârûn** le fou, l'égaré; du zend **Varena* qui indique la luxure.

7) **Asn-î-khrat**, par opposition à l'intelligence que donne l'instruction, l'intelligence reçue par l'oreille **gôshôh-srût**.

8) **Bûshasp**, z. *Bûshyañsta*, démon qui fait dormir les hommes.

9) **Zanâkîh**; ce mot est à rapprocher du nom du mauvais esprit **Zanâk-Minoî**, l'esprit destructeur, que les Parsis lisent Ganâk-Mînavad.

10) **rîmanîh**, la malpropreté ennemie de la pureté, **pâkih, dakyâîh**.

11) **nasrûshtîh**; ce mot n'est pas synonyme de **rîmânîh**, c'est l'abstrait de **nasrûsht**, corruption de *nasu*, qui désigne le démon qui s'empare du cadavre et cause sa corruption. C'est la malpropreté active qui lutte contre les efforts que l'on fait pour purifier ce qu'elle souille (**yôshdâs rkarîh**), tandis que la malpropreté désignée par rîmanîh ne lutte pas contre la purification.

12) **Ized**, z. *Yazata*, c'est le terme général pour désigner les êtres divins. Le pluriel **Yezdân** est devenu en persan le nom de Dieu.

Drûj, v. I, n. 45.

13) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1895, p. 242.

14) **bâk-ân**. En perse *baga* signifie dieu, à la fois le dieu suprême Ormazd et les esprits inférieurs à lui, que le Zoroastrisme a ou avait déjà classés en Izeds et Amshaspands. Darius dans une de ses inscriptions dit au parlant d'Ormazd : *a(h)uramazda vazarka hyamathishta bagânâm*, « Un grand Dieu est Ormazd, lui qui est le plus grand des dieux. » Il est probable que la religion perse à l'époque de Darius connaissait déjà tous ou presque tous les termes que l'on retrouve dans l'Avesta. La preuve en est que beaucoup de ces noms propres ont en pehlvi non la forme qu'ils devraient avoir d'après le mot zend, mais justement celle qui correspond au mot perse : il serait facile d'en citer une liste considérable d'exemples.

Il est curieux de retrouver ce mot *baga* dans un titre où l'on ne s'attendrait guère à le rencontrer. Le nom que les Arabes et après eux les Persans et les Turcs donnent à l'empereur de Chine est **Faghfoûr**, forme arabisée de **Baghpoûr** « fils de Dieu, ou fils du Ciel ». *bagha* signifie littéralement celui qui donne sa part à chacun.

15) **Hêhr**, z. *Hikhra*; désigne toute substance séparée du corps et condamné par là même à la corruption, tels que les cheveux coupés, les ongles.

16) Les **Kharfastars**, z. *Khrafstra*, sont non seulement les insectes et les êtres analogues, mais en général tous les animaux considérés comme nuisibles et mpurs, le chat, le lézard. Les Kharfastars se recrutent même parmi les oiseaux. Ce mot en parsi ne désigne plus guère que les insectes, les grenouilles et animaux semblables; ce mot signifie, à proprement parler, « idiot, qui n'a aucune intelligence ».

17) Suivent trois mots : **pûn khûshkih ? astômandîhâ**, dont je ne saisis pas le rapport avec ce qui précède. Ils me semblent signifier : avec sécheresse matérielle ; mais le mot **khûskîh** est douteux dans le manuscrit.

18) Le nom de cet animal est douteux de lecture et par conséquent de sens. L'un des deux manuscrits donne **b-n-k**, l'autre **b-n-d** (?), **n** pouvant être soit : **n, u, v, r, l** ; et **d** (?) **d, i, g, k**. Rien ne correspond en persan à ce mot, qui est sans doute corrompu.

19) **Aharmôk** ou **Ahlmôk**, z. *Ashemaogha*; **Ahsmôgh**; c'est le Mazdéen qui ne suit pas la loi d'Ormazd et qui cherche à faire douter les autres.

20) **Jâî**, z. *Jahi*, nom du démon féminin du vice; ce démon est une des créatures démoniaques les plus aimées d'Ahriman; c'est elle qui dans l'enfer le pousse à attaquer le Bon Principe.

21) **apâdâhishnih drûj ol patvand ravishnîkân**. Le sens de cette phrase est des plus obscurs : on pourrait traduire **patvand ravishnîkan** « comme ceux qui font la continuité de la marche du monde », **patvand** ayant le sens du persan **peivesteh**, issu de la même racine.

22) **Spîhr**, pers. **Sipihr**; la sphère céleste, grec σφαῖρα, qui a le même sens. Il y a en pehlvi quelques mots empruntés au grec, et ces mots se retrouvent en persan moderne.

E. Blochet.

DU RÔLE DE LA PSYCHOLOGIE

DANS LES ÉTUDES

DE

MYTHOLOGIE COMPARÉE[1]

Il y a bientôt dix ans paraissait sous ce titre *La Mythologie*[2], la traduction d'un important article qu'avait écrit M. Lang pour l'*Encyclopædia Britannica*. M. Ch. Michel s'était chargé de présenter au public français l'auteur et son œuvre et il avait mis en tête de ce livre, si court, mais si plein de faits et d'idées, une préface érudite et alerte, qui n'était point sans lui ajouter une valeur et un intérêt nouveaux. Ce serait aujourd'hui un soin inutile et presque une impertinence que de renouveler cette présentation ; il n'est personne parmi les gens qui s'occupent de mythologie comparée, d'ethnographie, de sociologie ou d'histoire religieuse générale, à qui le nom de M. Lang ne soit familier et qui n'ait eu de fréquentes occasions de recourir à ses livres ; ses publications se sont multipliées[3] et ses idées ont fait

1) Les pages suivantes forment l'Introduction de la traduction française de l'ouvrage bien connu de M. A. Lang : *Myth, ritual and religion*, que M. Marillier fait paraître chez Alcan (*Note de la Réd.*).

2) *La Mythologie*, traduit de l'anglais par L. Parmentier, Paris, A. Dupret, 1886.

3) Citons entre autres : son édition des *Contes* de Perrault : *Perrault's Popular Tales* (1888); un recueil de nouvelles, mais écrites sur des thèmes folkloriques et anthropologiques : *In the wrong Paradise and other Stories* (1888), l'introduction à la *Cinderella* de miss Marian Roalfe Cox (1893) et surtout la Bibliothèque de Carabas qui se publie sous sa direction et où il a lui-même fait paraître plusieurs volumes : I. *Cupid and Psyche*; II. *Euterpe* : *The second Book of the famous History of Herodotus*; VIII. *Kirk's secret Common wealth of Elves, Fauns and Fairies*. — C'est une collection d'anciennes traductions anglaises des livres de l'antiquité qui fournissent des documents à la mythologie et d'ouvrages anglais épuisés qui ont trait au folk-lore et à la psychologie religieuse.

à travers le monde un fort beau chemin. Il semble bien qu'il ait cause gagnée, à prendre du moins les choses en gros, et que les théories de l'école philologique n'aient plus aujourd'hui qu'une valeur historique ; personne ne s'attarde maintenant à rechercher dans les déviations du langage, dans l'oubli du sens primitif de certains mots, la cause unique des phénomènes si complexes et si variés, qui forment la chatoyante trame des mythologies et des religions. Et dans cette question obscure de l'origine des contes, les opinions de M. Lang semblent aussi tendre à prévaloir : de moins en moins, on incline à faire de l'Inde la source unique d'où sont sortis ces récits romanesques, merveilleux et burlesques que l'on retrouve d'un bout du monde à l'autre, de l'Amérique boréale à l'archipel Indien et de la Laponie à l'Afrique australe, et M. Lang lui-même se montre moins sévère pour la théorie de Benfey et de M. Cosquin que M. Bédier dans la savante critique qu'il en a récemment présentée en son livre sur les Fabliaux. Plus que jamais s'affirment les rapports qui unissent l'étude de la mythologie classique à celle du folk-lore européen et des croyances des peuples non civilisés et nulle meilleure preuve n'existe de la fécondité de ces rapprochements pour arriver à une plus exacte connaissance de la psychologie religieuse que l'admirable livre que publiait, il y a cinq ans, M. J. G. Frazer [1]. L'école anthropologique est maintenant en mythologie maîtresse du terrain ; elle a réussi, sinon à convaincre les partisans attardés du système de Max Müller des erreurs où leurs exagérations et leur exclusivisme les avaient entraînés, du moins à les réduire au silence. L'heure a sonné maintenant de ne plus s'en tenir à des critiques, si pénétrantes et topiques soient-elles,

Parmi les principales œuvres qu'avait publiées antérieurement M. Lang, il convient de citer *Custom and Myth* (1885, 2e éd. revue) et son introduction aux *Contes de Grimm* de Mrs Marg. Hunt. M. A. Lang est aussi un délicat poète qu'ont fait connaître ses *Ballads and Lyrics of old France* (1880), ses *XXII Ballads in Blue China* (1879), son ironique et pénétrant poème d'*Helen of Troy* (1882), et ses *Rhymes* « à la mode » (1885) ; il a une réputation bien assise d'humaniste que lui ont conquise ses traductions d'Homère, de Théocrite, de Bion et de Moschus.

1) *The Golden Bough*, in-8°, Londres, 1890, 2 vol.

des anciens systèmes d'interprétation, mais à en proposer de nouveaux, à dégager de l'amas confus de faits que les récits de voyages, les recueils de contes et de légendes, les annales des missions catholiques et protestantes, les enquêtes officielles des fonctionnaires coloniaux, mettent à la disposition de l'ethnographe et du mythologue, des lois qui les ordonnent et les expliquent. Mais il semble que les adversaires de cette étrange école de mythologie *comparée* qui tenait à honneur de limiter le champ de ses comparaisons et de ne dépasser jamais en ses recherches les limites de l'aire occupée par la race indo-européenne, soient ou du moins aient été longtemps embarrassés de l'étendue même de leur victoire ; ils ont été déconcertés pour ainsi dire de n'avoir plus devant eux d'ennemis à combattre et que les belles luttes d'autrefois aient fait place à un apaisement qui les contraint à devenir à leur tour les architectes de théories nouvelles.

Dans la préface que M. Lang a mise en tête de *La Mythologie*, il annonçait qu'il avait en préparation un grand ouvrage dont son article de l'*Encyclopædia Britannica* n'était qu'une première esquisse. Cet ouvrage paraissait l'année suivante (1887) sous le titre de *Myth, ritual and religion*. C'est de ce livre, qui n'a point vieilli malgré huit ans écoulés, que nous offrons aujourd'hui une traduction à tous ceux que leurs études appellent à s'occuper de psychologie religieuse. Il porte la marque de l'époque où il a été composé, la marque en même temps du tempérament de M. Lang : c'est une œuvre de polémique et de critique, plus encore qu'une étude objective et désintéressée des faits. L'auteur l'a écrit, non pas tant pour déterminer à quelles lois sont assujettis dans leur genèse et leur développement les cérémonies et les mythes que pour montrer la fragilité des fondements sur lesquels a été édifiée une théorie, qu'à bon droit il jugeait fausse. Ce n'est pas pour elles-mêmes et en elles-mêmes qu'il étudie les croyances des sauvages, mais pour les analogies que présente telle ou telle de leurs légendes avec quelqu'un des grands mythes de l'antiquité et s'il compare entre elles ces deux séries de faits, ce n'est pas tant pour les rendre plus intelligibles

l'une par l'autre que pour prouver avec une triomphante logique la vanité d'une méthode d'interprétation, qui est contrainte de fournir de phénomènes identiques des explications contradictoires ou de renoncer à expliquer du tout l'une des séries. Aussi, lorsqu'après avoir passé en revue quelques-uns des principaux mythes des sauvages, il aborde l'étude de la mythologie de l'Égypte, de l'Inde et de la Grèce, ne cherche-t-il pas le plus souvent à interpréter dans le détail les légendes et les rites qu'il examine, mais se borne-t-il à constater qu'ils ont d'exacts parallèles chez les peuples non civilisés. Les mythes et les cérémonies des sauvages ne font que traduire en des formes précises et sensibles leurs croyances; ils ont dans leur état d'esprit, dans leurs manières de sentir et de penser, une explication toute naturelle. C'est dans un état d'esprit analogue qu'il faut chercher l'origine et l'explication de ce qui nous semble bizarre et choquant dans les mythes et les cérémonies des peuples de l'antiquité, de ce qui nous apparaît en contradiction flagrante avec les conceptions religieuses et les sentiments pieux des époques où nous permettent de remonter nos documents. Démontrer avec un luxe surabondant de preuves que les grandes légendes de l'antiquité — ou du moins ce qui nous semble en elles irrationnel et absurde — sont une survivance de l'état sauvage, c'est à cela que tend tout l'effort de M. Lang, c'est à cela, à vrai dire, qu'il se limite. Et encore une fois, c'est bien moins pour établir l'existence chez les ancêtres des Indiens ou des Grecs d'une condition mentale semblable à celle des sauvages actuels que M. Lang a institué cette large enquête comparative sur les conceptions mythologiques des peuples non civilisés et des adorateurs des dieux du polythéisme hellénique ou indien que pour ruiner le système d'explications, à la fois exclusif et arbitraire, où trompée par la fausse analogie de la philologie comparée s'était obstinément attachée la grande école d'exégèse, dont le beau mémoire de M. Bréal sur Hercule et Cacus constitue le manifeste le plus éloquent et en même temps le plus clair.

Mais si parce qu'un mythe se retrouve chez des peuples très

divers et très éloignés, qui n'ont pu vraisemblablement ni se faire d'emprunts, ni exercer d'action l'un sur l'autre et qui ne parlent pas la même langue, il est très légitime de nier qu'il ait pour origine quelque erreur commise au cours des temps sur le sens originaire d'un mot, s'il devient pratiquement certain qu'en raison de leur diffusion même, les légendes sacrées, si semblables entre elles, que l'on retrouve à travers le monde entier, ont leur raison d'être dans quelque trait durable de la structure intellectuelle de l'humanité, s'il est téméraire de les transformer en symboles dont se seraient revêtues des conceptions morales ou métaphysiques, puisque nous les pouvons rencontrer en des sociétés où l'observation directe nous permet de constater l'absence de ces mêmes conceptions, si c'est une tentation dangereuse à laquelle il est sage de résister que d'allégoriser ce qui nous gêne et s'il est prudent au contraire de considérer comme des croyances véritables, sincèrement et littéralement crues, celles qui trouvent leur expression en des rites auxquels est liée la prospérité de la famille et de la tribu, en revanche c'est une explication à tout le moins incomplète que de rattacher ces mythes, ces croyances et ces rites à un état de sauvagerie et de s'en tenir là.

Sans doute, toutes ces façons de penser, de sentir et de croire que nous révèle la mythologie grecque, nous les retrouvons chez les sauvages, mais est-ce parce qu'ils sont des sauvages qu'ils pensent ainsi? Lorsque nous constatons qu'ils se représentent leurs dieux à l'image de leurs chefs, qu'ils leur attribuent précisément les mêmes pouvoirs qu'à leurs sorciers, que le tableau qu'ils esquissent de l'autre vie, ils en empruntent tous les traits au monde des vivants et surtout à la société où ils vivent, nous saisissons sur le fait l'influence qu'exercent, comme il était *a priori* vraisemblable, la structure sociale, les coutumes de la vie journalière et les institutions de la tribu sur les conceptions religieuses. Et l'explication s'imposera, lorsqu'en une société, parvenue à un stade supérieur de l'évolution, nous rencontrerons l'un de ces mythes où s'expriment des façons d'être en contradiction ouverte avec celles des gens qui le racontent, de dire que c'est une survivance du passé, un témoin d'un état

social disparu, qui a ses analogues en d'autres états actuels. Mais si le sauvage se représente le soleil ou le vent comme une personne, ce n'est pas parce qu'il est un sauvage. C'est, à coup sûr, parce qu'il est anthropophage, que, convaincu que les morts mangent dans la nuit du tombeau, il leur immole des victimes humaines, mais ce n'est pas son anthropophagie qui peut expliquer sa croyance que les morts ont faim; ce n'est pas parce qu'il vit sous des huttes ou se sert d'instruments de pierre qu'il en est venu à croire à la parenté de l'homme et des animaux ou à expliquer par la maladresse d'un caméléon ou d'un lièvre l'introduction de la mort dans le monde. Il est indispensable, avant d'essayer d'expliquer un fait, de le bien constater d'abord et de l'enregistrer exactement; c'est là la démarche préliminaire et essentielle. Que de temps perdu en tentatives pour interpréter des faits dont l'authenticité aurait, avant toutes choses, grand besoin d'être établie, le prétendu monothéisme des Peaux-Rouges, par exemple! Mais il n'importe pas moins de se convaincre que constater un fait, ce n'est pas l'expliquer et que ce n'est pas une raison suffisante, parce qu'un certain état social et une certaine manière de penser coexistent, pour que l'un soit la cause ou l'effet de l'autre. Tous les sauvages ont une conception animiste du monde, mais la sauvagerie où ils vivent ne semble point pouvoir justifier à elle seule cette conception, non plus que cette conception leur sauvagerie. Il faut donc ne pas oublier que montrer qu'un mythe grec a des parallèles chez certains sauvages, c'est bien détruire irrémédiablement certaines explications arbitraires qu'on en a autrefois données, ce n'est pas en fournir soi-même une explication suffisante, et cela d'une part, parce qu'il n'est pas établi que c'est parce que les sauvages sont à un certain état de civilisation, qu'ils pensent comme ils font; que cela le fût-il, d'autre part, il faudrait nettement déterminer le lien qui unit l'un à l'autre les deux ordres de phénomènes et enfin que ce lien fût-il clairement mis en évidence, il demeurerait nécessaire, pour que l'explication fût complète, de pouvoir analyser le processus psychologique en cause dans le cas particulier soumis à l'examen. Il faut reconnaître, en

un mot, que les problèmes, que les études de mythologie comparée amènent, en dernière analyse, à se poser sont des problèmes de psychologie.

M. Lang est du reste le premier à le dire, mais il ne s'est efforcé ni de poser nettement ces problèmes, ni à plus forte raison de leur chercher des solutions appropriées : il s'est contenté d'établir que les mythes grecs, indiens, égyptiens ou scandinaves ne diffèrent point dans leurs traits essentiels des mythes des Zoulous, des Maoris, des Tlinkits ou des Esquimaux, et que tandis qu'il y avait un contraste évident entre les aventures prêtées aux dieux dans les légendes de l'antiquité et la conception abstraite que l'on se faisait de leurs personnes, il y a au contraire une parfaite conformité entre les mythes des peuples non civilisés et l'ensemble de leurs croyances et de leurs idées. Il en a tiré la conclusion toute naturelle que les ancêtres des Indous et des Grecs, des Égyptiens et des Scandinaves ont créé leurs mythes alors que leur état mental était analogue à celui des Zoulous ou des Esquimaux ou bien qu'ils les ont empruntés de peuples qui se trouvaient à cet état ou qui l'avaient traversé. Mais, pourquoi les hommes qui sont au stade de l'évolution où sont placés les Maoris ou les Esquimaux se font-ils des êtres et des événements de la nature des conceptions telles que celles qui sont en cours parmi eux? C'est là une question que M. Lang n'a pas tenté de résoudre, ou à la solution de laquelle du moins il ne s'est que faiblement attaché, et c'est cependant cette question qui est la question vitale, la question essentielle où aboutit la mythologie comparée tout entière.

Dire qu'une idée est une idée de sauvage, c'est constater simplement un fait; ce qui faudrait, c'est déterminer pourquoi elle est une idée de sauvage. En d'autres termes, il faudrait découvrir un trait permanent du caractère ou de l'intelligence du sauvage, qui se dût retrouver en tout sauvage du fait seul des conditions d'existence où il est appelé à vivre et auquel on la pût ramener comme à sa cause. C'est, d'ailleurs, ce qu'en certains passages et qui sont les meilleurs de son livre, M. Lang a essayé de faire, lorsqu'il a traité, par exemple, de la curiosité et de la crédulité

du sauvage ou qu'il s'est efforcé de mettre en lumière la prédominance dans son esprit du sentiment de la ressemblance sur celui de la différence; c'est à ce même ordre de préoccupations que si rapportent les études sur le langage des peuples non civilisés que nous permettent de savoir comment joue le mécanisme de l'abstraction dans les intelligences de ce niveau ou de quelle manière elles peuvent se représenter les rapports qui unissent les uns aux autres leurs états de conscience. Et si ce trait permanent d'intelligence ou de caractère auquel nous réussissons à rattacher telle ou telle croyance ne se peut comprendre que chez un homme vivant dans les conditions même où le sauvage est placé et parvenu seulement au même niveau de civilisation et de culture que le sauvage, il faudra bien, lorsque nous retrouverons chez un Grec, un Romain ou un Égyptien quelque mythe où s'expriment ces croyances, que nous l'interprétions comme une survivance du passé. Si, au contraire, c'est à une manière de sentir et de penser que les documents nous montrent encore actuellement existante en Grèce au ve siècle avant notre ère, que paraissent se attacher ces croyances, il demeurera douteux qu'il s'agisse d'une survivance d'un état de sáuvagerie. Cela sera possible, mais simplement possible et il se pourra faire tout aussi bien que le mythe soit à l'époque où nous le font connaître les manuscrits ou les textes un mythe de formation relativement récente; ses analogies avec des légendes qui remontent à un lointain passé, son contraste avec tout un ensemble de croyances de date plus récente qui coexistent avec lui, ne permettent en ce cas aucune conclusion formelle. Il est cependant exact que la plupart du temps, c'est à une époque fort distante des origines de l'histoire qu'il convient de reporter la formation des mythes et la raison en est que, dès que les conditions qui permettent qu'il s'en forme sont réalisées, il en apparaît un grand nombre et que ceux-là barrent la voie à ceux qui tendraient à se créer ultérieurement. La tendance mytho-poétique peut ainsi persister très longtemps après qu'elle a cessé de déterminer la formation de légendes nouvelles et dès que la connaissance de phénomènes nouveaux nécessite la créalion d'expli-

cations nouvelles, elle se reprend à agir avec la même intensité.

La règle à laquelle il importerait de demeurer fidèle, ce serait donc d'expliquer d'abord par des croyances actuelles tout ce qu'elles permettent d'expliquer dans les mythes des peuples civilisés, et de rattacher ces croyances elles-mêmes à un état intellectuel et à des tendances dont l'observation ou les documents nous autorisent à affirmer l'existence chez le peuple que nous étudions. C'est seulement dans le cas où ce procédé d'explication resterait impuissant qu'il faudrait recourir à l'hypothèse d'une survivance pour rendre compte de la présence, dans une société donnée, de mythes et de rites qui ont cessé de lui être intelligibles. J'ajoute qu'une croyance, comme un mythe, peut subsister en désaccord avec les croyances régnantes, et aussi qu'il y a des survivances de tendances, de façons particulières de sentir et de penser comme il y a des survivances de coutumes et d'usages. Il n'y a que très rarement une bien grande homogénéité dans l'âme des individus et plus rarement encore dans l'âme d'une nation; ce qui constitue l'esprit d'un temps, ce sont les tendances moyennes de la majorité. On voit donc que, si séduisant qu'il soit et surtout si commode de faire de tous les mythes qui présentent quelques traits de grossièreté ou de barbarie, des mythes sauvages qui survivent au milieu d'une civilisation plus avancée, immobiles témoins d'un passé disparu, il importe de ne point avoir recours à tout propos à ce mode d'explication, mais de n'en user, au contraire, que lorsque les faits se présentent avec de tels caractères qu'il soit évidemment vain de rechercher dans des conditions encore actuellement agissantes les raisons de leur apparition et de leur existence. C'est une règle à laquelle on se conformera sans effort; quand on aura une fois compris que, sauf dans des cas où vient nettement se refléter dans le mythe que l'on étudie une coutume, un usage ou un rite qui appartiennent à un état de civilisation antérieure, en faire une survivance du passé, c'est simplement transporter ailleurs la difficulté et s'obliger tacitement à expliquer, c'est-à-dire à rattacher à ses conditions immédiates, l'apparition dans une autre société de la conception mythique, qu'on a été

amenée à considérer, sous la forme sous laquelle on l'a d'abord rencontrée, comme un legs des générations disparues. L'hérédité n'explique rien ; pour transmettre, il faut avoir acquis. Comment cette acquisition a-t-elle pu se faire, quelles aptitudes du moins supposait-elle, quelles en étaient les nécessaires et suffisantes conditions, tel est le problème qui s'impose, en pareil cas, à l'attention du mythologue, du psychologue et du sociologiste.

La méthode à suivre en ces études se dégage donc nettement, c'est une méthode à la fois historique et psychologique. Il faut, d'une part, nous demander tout d'abord si le mythe que nous étudions n'est pas purement et simplement un emprunt fait par le peuple chez lequel nous l'avons tout d'abord rencontré à une nation voisine ou à quelque race lointaine, rechercher ensuite s'il ne porte pas les marques d'une fabrication intentionnelle et récente, si ce n'est pas plutôt une allégorie ou un symbole qu'un véritable mythe. Lorsque la critique interne et des témoignages directs nous auront permis d'établir à la fois son originalité et son ancienneté, il sera temps d'examiner s'il trouve dans les croyances du peuple où la mémoire s'en est conservée une explication suffisante de son apparition, ou du moins si quelque croyance ou quelque particularité intellectuelle ou imaginative n'a pas survécu, qui pourrait rendre compte de sa genèse.

Si l'emprunt demeure improbable, que certainement le mythe soit ancien et qu'on ne puisse l'expliquer par des croyances qui lui soient contemporaines, il le faudra bien alors rattacher à des croyances disparues, croyances qu'on inférera des épisodes même qui le constituent et qu'on précisera davantage en les rapprochant de croyances similaires, dont nous retrouverons de multiples exemples en des civilisations moins évoluées.

Or, le fait intéressant, c'est que les mythes innombrables que l'ethnographie comparée nous apprend à connaître se réduisent à un très petit nombre de types et que chacun de ces types trouve d'ordinaire une interprétation aisée dans l'étude des croyances et des rites, dont il n'est que l'organisation en une fable dramatique. Ce sont ces quelques groupes de croyances qui nous livreront en même temps que celui des légendes sacrées des peuples non civilisés.

le sens des conceptions mythologiques des peuples de l'antiquité.

La tâche du psychologue, ainsi nettement délimitée, se réduira donc à rattacher ces croyances élémentaires elles-mêmes à certains traits particuliers de la structure intellectuelle et émotionnelle des esprits en lesquels elles subsistent et à rechercher l'explication de ces traits particuliers dans les conditions générales d'existence des hommes qui les présentent et dans le degré de développement mental qu'ils ont atteint, dans le moment de leur évolution où ils sont parvenus. Les lois que l'on parviendra à formuler ainsi auront une valeur et une portée générales, en raison de la singulière uniformité que présentent entre elles les croyances religieuses élémentaires, quel que soit le groupe ethnique que l'on considère.

Si donc c'est seulement grâce à la connaissance générale que la psychologie expérimentale nous apporte de l'âme humaine que nous parvenons à comprendre et à interpréter les conceptions religieuses embryonnaires qu'il est du domaine de la mythologie comparée d'étudier, la psychologie religieuse nous fournit, à son tour et par une sorte de réciprocité, les plus précieux éléments pour tracer ce tableau d'ensemble de l'évolution de l'intelligence et de la volonté que toutes les recherches de psychologie analytique ont pour seul but de faire plus clair et plus complet. Nul fait qui ait pour l'histoire de la religion et pour la psychologie plus d'importance que cette surprenante monotonie des idées que les diverses races se sont faites des causes ultimes des phénomènes, de l'origine et de la destinée de l'homme. Les traditions les plus certainement étrangères les unes aux autres semblent s'être mutuellement servi de modèles, et toutes elles reflètent les mêmes conceptions et les mêmes manières de sentir. C'est là à la fois ce qui donne aux faits eux-mêmes leur plus sûre garantie d'authenticité et ce qui confère à chaque loi particulière qu'on aura réussi à dégager une signification presque universelle.

M. A. Lang a nettement mis en lumière dans un appendice qu'il a placé à la fin de son livre, la valeur toute spéciale que donnait aux témoignages que nous possédons sur les religions

des peuples non civilisés leur frappante concordance. On a coutume de dire que pour l'étude des religions des peuples non civilisés, on ne dispose que de documents de qualité très inférieure à celle des documents qui servent l'étude des religions historiques. Il y a là une large part de convention : nous possédons à coup sûr des renseignements aussi amples et aussi certains sur le Maui néo-zélandais que sur l'Héraclès grec, nous connaissons plus exactement la religion des Zoulous ou des Mélanésiens des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides que celle de l'Assyro-Chaldée et le mythe Tlinkit de Yehl nous est connu par autant de témoignages et aussi authentiques que le mythe indien de Prajâpati. Si les études d'ethnographie religieuse ont paru souvent mettre à profit des documents sans valeur et sans autorité, cela tient à ce que, comme à toutes les études nouvelles, il leur est souvent arrivé de se trouver aux mains d'hommes sans éducation scientifique, d'amateurs sans critique qui ont accepté de toutes provenances des renseignements qu'ils n'ont pas pris la peine et n'ont même point eu l'idée de contrôler. Il en est de l'ethnographie religieuse comme du folk-lore; on ne s'improvise pas historien des mythes non plus que des coutumes et des légendes populaires, et c'est parce que trop de gens l'ont oublié que pèse sur ces sciences, car ce sont de véritables sciences, un discrédit immérité. Mais les documents dont on peut faire usage ne se présenteraient-ils pas avec les garanties d'authenticité et d'exactitude qui les entourent, ne saurions-nous pas, comme nous le savons, qu'ils émanent de témoins à la fois sincères et bien informés, que nous aurions encore un infaillible critérium de la véracité des faits, c'est cette concordance même des témoignages dont je parlais plus haut. Non seulement les explorateurs, les trafiquants, les missionnaires, les conquérants, tous gens de tempérament, d'éducation et de sentiments divers, nous rapportent sans s'être entendus les mêmes choses d'un même pays, mais ce que nous savons du Canada, par exemple, est en parfaite concordance avec ce que nous savons de l'Australie, du Brésil, de la Guinée ou de l'Asie boréale. La concordance est la même dans le temps que dans

l'espace, nous trouvons à des mythes que nous a conservés Hésiode des parallèles dans des légendes recueillies chez les Boschimans ou les Caffres, il y a un quart de siècle et Set naît dans l'antique Égypte comme le Malsumis des Algonquins dont Ch. Leland notait récemment l'histoire légendaire. Il est des mythes, comme le mythe du Déluge, celui de la terre pêchée, celui de la vierge qui donne naissance à un héros, les mythes de l'enlèvement du feu ou de l'origine de la mort, dont l'aire de distribution est presque aussi vaste que la surface entière de la terre.

Comment se refuser à admettre, en présence de cette étrange uniformité des faits, de cette constante « recurrence » des mêmes idées, des mêmes coutumes, des mêmes légendes que les observateurs ont bien vu ce qu'ils rapportent? Comment supposer un instant que, sans s'entendre, ils aient pu tous inventer les mêmes choses, mentir ou se tromper de la même manière?

C'est cette accumulation de témoignages concordants qui confère à cette histoire de l'évolution religieuse que nous permet de tenter l'étude des peuples non civilisés, sa solidité et sa certitude, mais c'est elle aussi qui lui confère sa généralité. Nous sommes en droit de parler de lois universelles, de lois qui se vérifient partout, nous sommes en droit de donner des faits des explications psychologiques d'une portée générale, de rattacher le détail des croyances et des rites au fonctionnement des grands mécanismes psychologiques, puisque des circonstances locales et temporaires sont à coup sûr impuissantes à expliquer la constante apparition de phénomènes qui, au milieu des conditions contingentes les plus variées, se présentent toujours avec des caractères semblables.

Il y a, et peut-être est-ce la plus importante vérité que l'étude comparée des religions aura permis de dégager, une religion commune à toute l'humanité, une mythologie qui est fondée sur des idées, des manières de comprendre et de sentir qui sont les mêmes pour tous les hommes quelle que soit la race ou la nation à laquelle ils appartiennent. Partout l'esprit humain a eu tout d'abord vis-à-vis des phénomènes de la nature la même attitude, partout les hommes se sont posé sur eux-mêmes les mêmes

questions, partout ils y ont donné les mêmes réponses. Les conceptions religieuses de deux peuples qui sont parvenus au même stade de l'évolution sont toujours en leur fond identiques et cette identité est facile à saisir sous les différences superficielles de forme et de langage qui la voilent bien souvent. Les idées dont sont tissés les mythes diffèrent d'un stade à l'autre en complexité et en raffinement; elles ne diffèrent pas de nature, les unes sont le prolongement, l'aboutissement naturel des autres. Mais cette identité cependant est d'autant plus frappante que nous avons affaire à des conceptions plus grossières et plus simples, à des conceptions comme embryonnaires encore; à mesure qu'elles deviennent plus complexes et plus raffinées, elles se différencient, elles s'individualisent. C'est ainsi que la ressemblance physique et morale des divers membres d'une tribu sauvage est beaucoup plus étroite que celle des habitants d'un village des montagnes du Tyrol ou de la Suisse, peuplé cependant de gens de même race, qui vivent dans les mêmes conditions; c'est ainsi que les animaux d'une même espèce ont des réactions d'autant plus uniformes à des excitations identiques qu'ils appartiennent à une espèce plus inférieure.

La connaissance plus exacte de la pensée religieuse ethnique permet de rendre leur véritable valeur à deux idées que le XVIIe siècle avait conçues et que l'école historique de notre siècle a pris à tâche de combattre et de démontrer fausses. Tout d'abord, il y a un esprit humain. Cet homme abstrait qu'on a tant raillé a plus de réalité que ne l'ont voulu admettre les critiques et les historiens de notre temps, entêtés de couleur locale et toujours en quête de détails pittoresques, les érudits plus attentifs aux formes extérieures des institutions, aux menues différences de costumes et d'usages qu'à l'identité des mécanismes psychologiques qui se voilent de ces vêtements divers. Et ce n'est pas là un fait cependant qui nous devrait surprendre : la différence est à coup sûr plus grande entre un bœuf et une hirondelle, un singe et une vipère qu'entre un Grec et un Papou, un Français et un Peau-Rouge et cependant il existe des lois biologiques générales. Comment nous étonner que les

esprits divers des hommes soient assujettis aux mêmes lois et que dans des conditions analogues, à un stade pareil de l'évolution, des intelligences après tout apparentées, enfantent des conceptions semblables et créent en réponse aux multiples questions que l'univers les contraint de se poser, des légendes pareilles.

D'autre part, on a voulu faire des religions comme des langues des produits involontaires et anonymes de la conscience collective des peuples, on a voulu réduire à rien ou à peu de chose le rôle des grands fondateurs religieux, dont les philosophes du XVIIIe siècle avaient, mieux que les historiens qui les ont suivis, saisi la majeure importance, s'ils en ont méconnu et dénaturé le sens. Or, l'étude parallèle de cette religion commune de l'humanité dont je parlais plus haut et des religions fortement individualisées comme le monothéisme hébraïque, le bouddhisme et le christianisme, amène au contraire à penser que lorsqu'apparaissent des pensées religieuses nouvelles, elles ne sont pas le lent aboutissement de processus psychiques inconscients et diffus dans toute la masse d'une nation, le résultat de la collaboration involontaire de tous les individus qui composent un peuple, mais la création intentionnelle et consciente, bien qu'irréfléchie et toute spontanée, d'un homme ou d'un groupe d'hommes. Ce sont les prophètes hébreux qui ont créé le Dieu unique et spirituel de la Bible, c'est Jésus qui a créé la notion du Père céleste ; la métaphysique du péché et de la nouvelle naissance est l'œuvre de saint Paul au même titre que les frises du Parthénon sont l'œuvre de Phidias ou la découverte des lois du mouvement des corps célestes l'œuvre de Képler et de Newton.

L'humanité, livrée à elle-même, se répète elle-même perpétuellement ; ses créations inconscientes sont jetées en un même moule et les idées comme les mots qu'elle enfante se développent et se diversifient en conformité avec des lois toujours pareilles. Est-ce à dire que les grands hommes qui ont ouvert à la pensée et à l'activité humaines des voies nouvelles aient apparu au milieu des hommes de leur temps comme des pro-

diges isolés, que rien n'ait préparé leur venue et qu'ils aient surgi des profondeurs du peuple, inexplicables et mystérieux, engendrés brusquement par on ne sait quelle force surnaturelle? Telle n'est pas notre pensée et la théorie des créations successives n'a pas plus sa place à nos yeux dans l'histoire des idées qu'en zoologie. Les grands fondateurs de religions, les grands créateurs de conceptions nouvelles naissent à leur heure ; ils ont eu des précurseurs comme ils auront des disciples et s'ils étaient avec leurs contemporains en un trop complet contraste, ils ne seraient ni écoutés ni compris. Ainsi que tous les êtres de la nature, ils sont l'inévitable aboutissement des conditions antécédentes. Tout ce que nous voulons dire, c'est que toutes les religions qui ont une physionomie particulière, toutes celles qui s'écartent de cet ensemble d'idées et de sentiments, qui a constitué depuis des milliers et des milliers d'années jusqu'à une époque voisine de nous la foi commune de l'humanité, sont l'œuvre de consciences individuelles, qu'il en est d'elles comme d'une statue, d'un tableau, d'un drame, d'une découverte scientifique ; elles ont toujours un auteur, nous le connaissons d'ordinaire et lorsque nous ne le connaissons point, les analogies nous permettent d'affirmer son existence ; qu'un ouvrage soit anonyme, cela ne nous autorise pas à affirmer que nul ouvrier ne l'a fait.

Les apports successifs des grands fondateurs religieux à la conscience collective de l'humanité civilisée en ont si singulièrement modifié la structure intime, elle est devenue autre à tel point que lorsqu'on la met en présence d'elle-même, lorsqu'on la fait apparaître à elle-même telle qu'elle était avant les multiples interventions de tous les grands créateurs, elle ne se reconnaît point et s'étonne comme de quelque chose d'étrange et d'inouï des idées mêmes que jadis elle a créées et qui sont la substance même dont elle est faite, les fils dont est tissée sa trame.

Mais cette conscience ainsi transformée s'immobilise à son tour et ses créations se copient interminablement, perpétuelles répliques les unes des autres, jusqu'à ce que l'énergique initiative d'un individu la vienne engager une fois de plus en des voies

inexplorées. Il se fait chaque jour cependant des créations dans le domaine religieux, mais la plupart du temps elles sont mal adaptées au milieu où elles sont nées; elles incarnent des manières de sentir et de croire trop individuelles, des attitudes trop personnelles d'esprit vis-à-vis du divin pour que d'autres âmes que celles où elles sont nées les puissent aisément accueillir. Les conceptions trop originales sont condamnées à disparaître avec celui qui les a conçues, elles sont marquées pour une prompte mort par leur originalité même.

Et, d'autre part, il n'est pas niable que les conceptions religieuses subissent une continuelle transformation et que toujours identiques à elles-mêmes en leur fond, là où nulle action individuelle ne les est venue modifier, elles évoluent soumises à des lois partout uniformes. Dans les âmes d'aujourd'hui les idées et les mythes anciens vivent côte à côte avec des sentiments et des pensées créés d'hier; la réflexion individuelle les remanie et les remodèle sans cesse et parfois même une conception neuve surgit du milieu de ces pensées anciennes sans cesse rajeunies et vêtues de vêtements nouveaux. Mais toutes ces croyances, celles dont les origines remontaient jusqu'à la nuit lointaine où nul n'a pénétré des premiers commencements, celles d'hier et celles qui sont nées à peine encore et qui hésitent, toutes frémissantes de vie nouvelle au seuil de l'esprit, sont assujetties aux mêmes lois d'évolution. Ces lois, nous commençons à les apercevoir avec quelque clarté et s'il ne nous est point encore possible de les formuler toutes, il en est cependant déjà qui se dégagent nettement de la complexité, inextricable en apparence, des faits particuliers.

Tout d'abord, et bien que cette distinction ne prenne toute sa valeur qu'à une époque relativement récente, il importe de distinguer rigoureusement l'une de l'autre la religion et la mythologie, qui en ses transformations diverses, s'est appelée théologie et métaphysique. Mythes, dogmes, théories ou hypothèses métaphysiques, ce sont en effet les stades divers que traversent des idées et des croyances, qui pour revêtir des apparences diverses, n'en gardent pas moins toujours dans l'intelligence humaine un

rôle semblable et des fonctions analogues. Il y a dans la théorie d'Aug. Comte une certaine part de vérité : les questions auxquelles la science fournit actuellement des réponses, ce sont à coup sûr les questions auxquelles ont répondu autrefois les théories à priori des philosophes, auxquelles plus anciennement encore avaient répondu les mythes. Mais les sciences positives en restreignant le domaine de la métaphysique n'ont point aboli pour cela et rendu inutiles les grandes hypothèses philosophiques, et les mythes ont survécu à côté des dogmes dont ils sont cependant des formes primitives ; des mythes nouveaux se sont même créés sur le modèle des mythes anciens.

Auguste Comte avait nettement déterminé l'ordre d'apparition de ces formes diverses de la pensée, mais son erreur était de penser qu'elles se devaient éliminer et remplacer les unes les autres. De plus il n'avait tenu aucun compte de l'élément proprement religieux de la religion, de l'émotion religieuse, émotion en bien des points semblable à l'émotion esthétique, du besoin d'adorer et il avait réduit la religion tout entière à n'être qu'une mythologie ou une théologie, dont le culte serait la mise en pratique, comme l'art de la construction est une application de la mécanique ou la médecine une application de la physiologie.

La vérité est que le sentiment religieux et les conceptions mythologiques appartiennent par leur nature intime à des ordres très différents de phénomènes psychologiques, mais qu'à l'origine sentiment et conceptions étaient étroitement unis et comme confondus, qu'ils se sont graduellement différenciés au cours de l'évolution et n'ont pris que lentement les caractères qui les spécialisent en quelque sorte et leur donnent parmi les autres événements psychiques une individualité propre et comme une physionomie à part.

La mythologie, c'est pour le sauvage à la fois la théologie, la métaphysique, la science et la religion. En revanche, aucun lien n'unit à la morale cette religion mythologique. « A l'origine, la survivance de l'âme et l'existence des esprits et des dieux étaient des conceptions qui servaient essentiellement à l'intelli-

gence humaine à expliquer et à comprendre les phénomènes de la nature et de la vie; elles tenaient dans la pensée primitive la place que tiennent dans la nôtre les grandes hypothèses cosmogoniques et les grandes théories physiques. La morale s'est développée à mesure que les sociétés devenaient plus complexes, et les dieux se sont « moralisés » en même temps que se moralisaient les hommes[1]. » C'est l'explication des phénomènes qui les entourent, ce ne sont pas des sanctions aux règles morales qu'ils conçoivent que les sauvages cherchent et trouvent dans les légendes de leurs diverses mythologies. La morale est chose essentiellement humaine et sociale et ce n'est qu'à une époque relativement récente que les lois et les coutumes qui réglaient les rapports des hommes entre eux sont montées jusqu'au ciel, conduites par les âmes des morts, pour en redescendre revêtues de l'autorité toute nouvelle de décrets divins.

Mais ces mythes explicatifs, ces légendes divines et héroïques, ces rites que l'on pratique en raison de l'efficacité directe qu'ils possèdent, comme nous prenons des médicaments ou nous mettons des paratonnerres sur nos maisons, sont en même temps le véhicule d'une émotion religieuse, plus ou moins nettement consciente, plus ou moins confusément sentie, mais très intense parfois.

Peu à peu la réflexion en s'exerçant sur les mythes tend à les interpréter allégoriquement et à leur substituer comme principes d'explication des théories où le rôle essentiel appartient non plus à des animaux, à des esprits ou aux âmes des morts, mais à des forces abstraites, immatérielles et impersonnelles. La métaphysique est née : c'est la philosophie, lorsqu'elle s'affranchit du mythe et spécule pour son propre compte, la dogmatique ou la théologie, lorsqu'elle s'ingénie à spiritualiser et à rationaliser le mythe où elle a sa première origine. Et cependant sous des formes renouvelées le mythe ancien subsiste, il subsiste précisément parce qu'il est le véhicule du sentiment religieux ; il survivra jusqu'à

1) L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894, p. 46.

ce qu'un autre mythe le vienne remplacer, plus apte que lui à remplir les mêmes fonctions.

Quand la science naît à son tour, elle fournit des explications nouvelles des événements et des phénomènes que la métaphysique avait assumé la tâche d'expliquer; et si le détail des explications change sans cesse à mesure que se produisent des découvertes nouvelles, le mode d'explication du moins ne saurait plus désormais varier. Pour la première fois en effet, c'est à d'autres faits, tangibles eux aussi et vérifiables, que sont assignées les causes des phénomènes, pour la première fois les lois que l'on formule sont des lois démontrables ou que l'on peut du moins tenter de démontrer.

Mais le rôle de la métaphysique n'est pas pour cela terminé et la philosophie générale conserve au sein même de la pensée scientifique une fonction utile. La science nous donne de nous-même et du monde où nous vivons une connaissance certaine, mais limitée : elle répond avec précision et certitude à quelques-unes des questions que nous sommes amenés à nous poser sur l'univers, mais à quelques-unes seulement. Partout où une solution scientifique est intervenue, la loi scientifique a pris la place de l'hypothèse métaphysique et, se substituant à elle, l'a réduite à n'avoir plus qu'un intérêt historique. A bien des questions auxquelles les mythes fournissaient jadis des réponses, c'est la science qui répond maintenant : c'est la science, c'est-à-dire l'observation, l'expérience et le calcul, qui nous révèle aujourd'hui comment la lumière se propage à travers l'espace, comment se meuvent les astres, par quel mécanisme le sang circule dans notre corps, comment les sociétés ont grandi et se sont développées, en vertu de quelle loi un état de conscience en évoque un autre dans notre esprit.

Mais il est un grand nombre de problèmes qui, susceptibles cependant sans doute de solutions scientifiques, n'en ont pas encore reçu; l'esprit humain pourtant exige aussi impérieusement une réponse à ces questions devant lesquelles la science demeure muette qu'à celles qui sont dès aujourd'hui résolues.

Au delà d'ailleurs du domaine qui est accessible aux investi-

gations scientifiques, il en est un autre où les méthodes scientifiques ne nous permettent pas de pénétrer. Scientifiquement nous sommes condamnés à ignorer l'origine première et l'ultime destinée des êtres, l'essence intime de l'âme et de l'univers et la nature du premier principe dont il émane, et cependant c'est là une ignorance à laquelle la plupart des hommes sont incapables de se résigner. Aux questions que la science résoudra peut-être un jour la métaphysique fournit des solutions provisoires, à celles que leur nature même contraint à ne recevoir jamais de solutions exactes et certaines, elle donne d'hypothétiques réponses, qui satisfont du moins à ce besoin impérieux de l'esprit humain de ne demeurer jamais silencieux devant les interrogations qu'il s'adresse à lui-même. On peut à la rigueur se contenter d'un mot, d'une formule vide, on ne saurait se contenter du silence.

La métaphysique, c'est donc à la fois une anticipation de l'expérience et une vue d'ensemble, arbitraire et hypothétique à coup sûr, mais qui cependant peut n'être pas de tous points inexacte, de ce vaste domaine qui demeure hors des prises de l'expérience. Je dis qu'elle peut être partiellement vraie, puisque c'est en somme avec des éléments empruntés à l'observation et à l'expérience que nous cherchons à les dépasser et à nous élever au-dessus d'elles.

La science et la métaphysique se sont ainsi partagé le champ immense qui appartenait jadis à la seule mythologie. A toutes les questions, auxquelles elles donnent aujourd'hui des solutions, c'étaient les mythes qui fournissaient à l'origine des réponses. Les mythes qui n'expliquent plus rien, qui ne servent plus à rendre compte ni des phénomènes dont les lois scientifiques justifient l'apparition, ni des entités qui se cachent derrière ces apparences et dont le raisonnement métaphysique cherche à pénétrer la nature, sembleraient logiquement devoir disparaître ou ne survivre du moins qu'en raison de ce traditionalisme, de ce conservatisme naturel à tous les hommes et qui fait durer, longtemps après que les besoins qu'elles étaient destinées à satisfaire se sont transformés ou ont disparu, des institutions vieillies et surannées.

Il n'en est rien cependant, ils subsistent encore, vigoureux, jeunes d'une persistante jeunesse, tout pleins de sève et de vie et la direction de l'évolution religieuse permet de conjecturer que des frondaisons nouvelles, plus verdoyantes et plus drues, naîtront dans l'avenir du vieil arbre mythologique. La raison en est que les mythes sont les symboles naturels du sentiment religieux. L'émotion religieuse a été si longtemps étroitement associée aux vieilles légendes mythologiques ou aux mythes plus récents qui ont été créés à leur image et leur ressemblance que l'union persiste alors que la foi s'est détournée de ces antiques explications du monde et de la destinée.

Cette union est si intime que beaucoup d'hommes de notre temps sont incapables de dissocier l'un de l'autre le sentiment religieux et le mythe où il est enveloppé. Le résultat, c'est que, si dans une âme l'émotion religieuse n'atteint jamais une grande intensité et ne tient qu'une place relativement petite, lorsque la croyance naïve ou réfléchie aux grandes conceptions mythologiques du passé a définitivement péri, ces conceptions entraînent avec elles dans la mort le sentiment religieux.

Il est des hommes au contraire pour qui la vie religieuse, l'intime sentiment de l'intérieure présence du divin et de son unique réalité, est l'essentiel et comme le tout de la vie: chez ceux-là l'intensité de l'émotion religieuse conserve vivants les grands mythes traditionnels, mais comme, en raison de l'évolution que, sous l'influence combinée de la science et de la métaphysique, a dû subir leur pensée, ils ne les peuvent plus croire littéralement, ils les allégorisent instinctivement et la transformation se fait ainsi par degrés des mythes en symboles.

Il semblerait qu'à mesure que la conscience devient plus distincte et plus claire le rôle des mythes se devrait réduire jusqu'à s'effacer et les symboles même disparaître à leur tour, impuissants qu'ils sont à exprimer l'inexprimable, qu'ils ont cependant pour tâche de nous rendre présent et sensible. C'est là où en viennent en effet certains mystiques, c'est là où aboutissent aussi certaines âmes de philosophes, religieuses et raisonneuses à la fois. Les premiers parviennent à ressentir l'émotion reli-

gieuse directement sans qu'ils aient besoin de s'en représenter l'objet, les seconds ont substitué aux mythes concrets, symbolique et normale expression du sentiment religieux, des dogmes abstraits qui leur permettent de penser leur émotion et d'en concevoir l'objet qu'ils se refusent à imaginer.

Mais ce n'est point là le tour habituel de l'intelligence humaine. Nous pensons avec des mots qui sont des images décolorées et lorsque notre intention se fixe avec quelque intensité et quelque durée sur ces mots, ce sont d'ordinaire des images concrètes, des images vivantes encore, et symboles de toutes les images pareilles, qui apparaissent dans la conscience. Une émotion, d'autre part, nous ne la pouvons guère ressentir avec quelque durée, si nous ne pouvons la lier à quelque représentation, à une idée abstraite ou à une image, qui est pour nous comme le signe qui nous permet de l'individualiser et de la distinguer de toutes les autres. Or puisque la pensée abstraite réfléchie est une attitude d'esprit exceptionnelle chez la plupart d'entre nous, il reste que les signes habituels de nos émotions soient des images, symboles représentatifs de ces émotions, et dans le cas qui nous occupe que les signes normaux des émotions religieuses, ce soient les mythes anciens qui longtemps leur ont servi de vêtement et d'abri. Les mythes persistent donc en nous, non plus comme autrefois parce qu'ils contiennent les réponses aux questions que nous nous posons sur nous-même et sur l'univers, mais parce que, transformés en symboles, ils constituent la langue avec laquelle nous nous exprimons à nous-mêmes nos émotions religieuses. Ils ont ainsi en eux une raison de durée et de durée infinie.

J'ajoute que leur rôle dans la vie religieuse est destiné à devenir plus important encore qu'il ne l'est aujourd'hui, et voici pourquoi. Au cours de l'évolution de l'humanité, le sentiment religieux s'est relativement affranchi des étroites liaisons qui l'unissaient à l'origine à la science et à la métaphysique, à cette science et à cette métaphysique primitives surtout qui ont dans les mythes leur forme commune. Mais si, à mesure que la métaphysique et la science se différenciaient et s'individualisaient

davantage, il réussissait à se dégager d'elles plus complètement et à conquérir son originalité propre, il contractait en même temps des liens nouveaux avec une autre classe de représentations et de sentiments. La religion s'unissait étroitement à la morale, lui donnait un sens nouveau, une valeur nouvelle et la morale, par une inévitable réciprocité, envahissait si complètement le domaine entier de la religion que les idées religieuses et les idées morales en venaient à se fondre les unes avec les autres et à constituer un ensemble complexe dont d'excellents esprits sont devenus impuissants à dissocier les éléments, si hétérogènes entre eux qu'ils soient cependant. Les esprits et les dieux, jadis principes d'explication des phénomènes cosmiques, sont devenus les gardiens des lois de l'action humaine, les juges de la conduite des hommes, les équitables rémunérateurs du bien et du mal qu'ils ont accompli au cours de leur existence terrestre. La vie d'au-delà de la tombe à laquelle pour des raisons seulement d'ordre physique et psychologique (le rêve, l'hallucination, l'ombre, etc.), ont longtemps cru les hommes, la vie souterraine ou céleste qui n'est qu'une continuation de la vie de la terre, une existence où l'esclave demeure l'esclave, où le riche continue d'être riche, le misérable de souffrir et l'homme que la fortune a comblé de ses dons d'être heureux, s'est « moralisée » : c'est en elle qu'a été reportée la satisfaction des impérieux besoins de justice que déçoit la vie présente : si bien que si nous croyons encore que notre âme est immortelle, que nous ne périssons pas tout entiers, qu'en dépit des apparences contraires, notre moi demeure vivant après que nous avons cessé d'être, c'est pour des raisons morales que nous le croyons ; et seules ces raisons-là ne nous paraissent pas vaines.

Et d'autre part, la morale purement humaine, la morale qui a pour seul principe le désir de conformer notre vie à un modèle idéal, de la faire plus harmonieuse, plus vivante et plus pleine et d'associer à notre progrès tous nos frères en humanité, en nous unissant à eux en un sentiment d'amour où s'achève la justice, règle universelle de la conduite humaine, cette morale, œuvre lente des siècles écoulés, paraît à des esprits, pénétrants cependant, mais

dont l'attention ne s'est jamais fixée sur la genèse des notions qui règlent nos rapports avec les autres hommes, un ensemble de formules vides, de mots dépourvus d'efficacité et de vertu. Une morale sans liens avec la religion, une religion aussi distincte de la morale que de l'art ou de la science, c'est là ce que beaucoup de gens sont, à l'heure présente, incapables encore de concevoir.

La conséquence de cette étroite associaton de l'émotion religieuse avec les notions et les sentiments moraux, c'est que ces notions et ces sentiments peuvent ainsi que leurs objets devenir les symboles qui la représentent et lui donnent une forme définie. La morale constitue alors la forme extérieure de la religion comme la religion l'âme de la morale. Le rôle des anciens symboles mythiques est nécessairement réduit et va graduellement s'apetissant, puisque des symboles nouveaux, des images plus abstraites, plus semblables déjà à des concepts, des images sociales et des idées aussi, des idées morales, des conceptions à demi métaphysiques se sont substituées à eux et ont assumé leurs fonctions.

C'est ainsi que la fusion de l'émotion religieuse et de l'émotion morale a rompu les liens qui unissaient la religion à la mythologie, à cette mythologie dogmatique encore, où les mythes avaient conservé leur valeur propre et ne s'étaient pas transformés encore en ces mots d'une langue spéciale, plus vivante que l'ordinaire langue où s'expriment la pensée, les allégories et les symboles. Mais la religion ne s'était affranchie de la mythologie, et de cette mythologie transformée qui est la théologie dogmatique, que pour devenir la servante à la fois et la souveraine de la morale.

Or voici qu'à son tour, comme jadis la science, l'éthique a réclamé son indépendance et son autonomie et qu'elle l'a plus qu'à demi conquise. Elle tend à devenir séculière et humaine, à éliminer d'elle tous les éléments théologiques qui y survivent encore, à n'être plus que l'art de régler les rapports des hommes et d'indiquer la voie qui permet de se rapprocher de cette nature humaine supérieure, dont parlait Spinoza, de cet idéal d'ardente justice, d'équitable amour, de beauté harmonieuse et forte qui

est l'œuvre collective des grands esprits de tous les temps. Mais en s'émancipant de la religion, la morale la libère du même coup. Et pour la première fois, les âmes peuvent goûter dans sa pureté l'émotion religieuse, le sentiment de l'étroite communion avec le divin.

La religion, ce n'est point un ensemble d'affirmations dogmatiques, ni de préceptes moraux, c'est un ensemble d'états émotionnels, de sentiments et de désirs, qui ont une originalité propre qui ne permet point de les identifier avec d'autres, mais qu'on peut valablement rapprocher des émotions esthétiques. Seule, la foi d'être unie à un divin qui l'enveloppe et la dépasse, donne à l'âme ce sentiment de paix, de joie intérieure, cette force et cette sérénité dont est imprégnée la conscience de l'homme vraiment pieux. Dieu n'existe que pour ceux qui croient en lui, tandis que l'algèbre ou la chimie sont vraies pour tout le monde, mais pour l'homme de foi, rien ne saurait être plus réel que ce Dieu dont est faite la trame même de sa vie, de ce Dieu en lequel il a le mouvement et l'être. Or ce Dieu qu'il sent, encore faut-il qu'il le pense, qu'il se le représente et du jour où les liens sont coupés entre la religion d'une part, la science, la métaphysique et la morale de l'autre, il ne peut plus le penser que symboliquement, il ne peut plus se le représenter que par des allégories, et les symboles, les allégories qui s'offrent le plus naturellement sont ceux que fournissent les vieux mythes d'autrefois ou les mythes nouveaux qu'ils ont enfantés.

La religion qui a commencé par être purement mythologique se doit donc achever en une mythologie, après qu'avoir traversé une longue phase éthique, elle est redevenue purement religieuse. C'est cette nécessité pour l'émotion religieuse de s'incarner en des formes définies et cette rupture des liens qui unissaient et unissent encore la morale à la religion qui semblent présager une très longue survivance encore et peut-être une survivance indéfinie des vieux symboles mythologiques.

Telle est, nous semble-t-il, la direction générale de l'évolution religieuse. Il nous a paru utile de l'indiquer brièvement au seuil de ce livre.

L. Marillier.

RELIGION ET SUPERSTITION

DANS

L'AMÉRIQUE DU SUD[1]

Les notes que nous groupons sous le titre général de cet article ont été prises au cours d'un voyage qui a duré dix-huit mois, pendant lesquels nous avons traversé et visité, autant à cheval et à pied qu'en wagon et en steamer, une importante partie du Brésil et du sud de la République Argentine. C'est dans ces deux pays que nous conduirons successivement le lecteur.

Le catholicisme est la religion dominante au Brésil, mais, autant que j'ai pu en juger par l'étude attentive que j'en ai faite, la situation de l'Église romaine, dans la République, est précaire. La population éclairée et la classe riche m'ont paru assez indifférentes en matière religieuse, les hommes pour le moins. Les relations fréquentes que j'ai eues avec des Brésiliens appartenant à l'élite intellectuelle ou à la partie fortunée de la nation, m'ont généralement mis en rapport avec des indifférents, des sceptiques ou même des athées[2]. Et cette observation doit être exacte, car,

1) L'auteur de cet article, M. Montet, professeur à l'Université de Genève, a fait un long séjour dans l'Amérique du Sud, en 1892 et 1893. Ce voyage n'a point été motivé par des recherches d'ordre scientifique, mais par des raisons de santé. De là, le caractère particulier de ces pages, simples notes d'un touriste qui a vécu dans l'intérieur du pays et en a vu de près la société. M. Montet a visité une partie du sud de l'Amérique méridionale, et plus spécialement les États de Rio-de-Janeiro et de Saint-Paul, au Brésil, le sud de l'Uruguay, et les provinces de Buénos-Ayres et de la Pampa centrale, dans l'Argentine. L'article publié dans notre *Revue* est en partie extrait d'un volume que l'auteur va faire paraître prochainement et qui aura pour titre : *Brésil et Argentine, Notes et impressions de voyage.*

2) Il faut noter toutefois que les croyances spirites sont assez répandues au Brésil, témoin les journaux de cette tendance qui s'y publient.

dans le grand ouvrage publié sur le Brésil par le Comité franco-brésilien, pour l'Exposition de Paris en 1889, avec la collaboration d'auteurs brésiliens, et rempli de précieux renseignements sur ce pays et sur toutes les branches de l'activité humaine qui s'y sont développées, il n'y a rien, absolument rien sur la religion et sur l'Église. Ce silence est significatif, car, à l'époque où ce travail a été rédigé, l'Empire existait encore, et par conséquent l'Église était unie à l'État.

Parmi les questions de principes, qui ont été brusquement tranchées au Brésil par la Révolution de 1889, se trouve celle de la séparation de l'Église et de l'État. Depuis l'établissement du régime républicain, l'Église catholique n'est plus salariée par l'État. La cause de cette rupture doit être cherchée avant tout, soit dans l'indifférence religieuse que nous avons observée, et qui caractérisait d'une manière plus spéciale les hommes de gouvernement, soit dans le peu de considération dont jouissait le clergé sous l'Empire. La licence des mœurs, chez un grand nombre d'ecclésiastiques, était un fait bien connu du temps de Don Pedro II; chaque année, les rapports du ministre de la Justice et des présidents de provinces y faisaient allusion. Je crois que les membres du clergé se sont amendés depuis cette époque, mais leur conduite n'est pas toujours exemplaire.

Le désintéressement que manifestent un grand nombre de citoyens à l'égard des œuvres de l'Église, joint au soudain dénoûment des liens qui unissaient celle-ci à la nation et à son gouvernement, rend très difficile aujourd'hui le recrutement du clergé brésilien. On a beau adresser des appels aux étrangers, particulièrement aux Italiens, il y a pénurie de desservants, et l'on voit des paroisses de vingt mille fidèles réduites au ministère d'un ou de deux ecclésiastiques.

Si l'indifférence religieuse des classes dirigeantes est déplorable, et si elle a exercé une influence néfaste sur le reste de la population, il faut signaler cependant le résultat heureux qu'elle a eu, au point de vue de la tolérance. Au Brésil, l'intolérance n'est le fait que de membres isolés du clergé. On lira bien parfois, comme nous l'avons vu dans une feuille dévote, la « Estrella de Apparecida »

(l'Étoile de la Vierge apparue), de violents articles contre « les pasteurs protestants, qui font leurs études dans les échoppes de charpentiers ou les ateliers de serruriers, parlant de ce qu'ils ne connaissent pas, vendant leurs *bibliolas*, trafiquant des consciences, de l'homme, de tout. » Mais ces appels à l'intolérance demeurent sans écho. Il en est de même des excentricités religieuses, rappelant les représentations théâtrales en pleine église. On fit grand bruit, lors de notre séjour au Brésil, de prédications singulières des capucins de Piracicaba, oraisons mimées sur le jugement dernier, figurées à la clarté douteuse du soir, toutes lumières éteintes. Mais la presse locale fut unanime à blâmer ces capucinades. Nous avons eu l'occasion de connaître un prêtre brésilien, homme de mérite, qui avait joué un certain rôle sous l'Empire à la Chambre des députés, dont la largeur d'esprit aurait pu être citée en exemple à ces fanatiques.

Ce qui caractérise plutôt le catholicisme du Brésilien, c'est son extrême formalisme. Dans les hautes classes, la femme qui ne tombe pas dans l'indifférence ne pratique le plus souvent qu'une religion très extérieure[1]. De là le luxe des fêtes sacrées, plus spécialement des pompes du mois de Marie. De là, dans les maisons des Brésiliens restés fervents catholiques, la présence d'un oratoire privé; j'avoue n'en avoir vu, brillants ou misérables, que très rarement ; mais on m'a dit que dans l'État de Bahia ces chapelles existent d'ordinaire dans les demeures particulières.

Un trait plus général de la religion au Brésil, qu'il s'agisse de la femme des classes supérieures, du peuple ou des nègres, c'est son caractère superstitieux. Sans doute, il y a des nuances, et la piété de la jeune fille ou de l'épouse, qui a reçu quelque instruction, n'est point identiquement la même que celle du co-

1) L'étranger est frappé, au Brésil, du peu de respect que l'on a pour les lieux consacrés au culte. On y fait, par exemple, des ventes aux enchères (*leilão*), en faveur d'œuvres pies, qui nous ont toujours paru déplacées. Quoi de plus bizarre, pour ne pas dire plus, que de voir, dans ces occasions, les prêtres eux-mêmes, dans les bas-côtés de l'église, débiter leur boniment pour engager les paroissiens à acheter des broderies, des pâtisseries et des poulets rôtis?

lon ignare ou du noir encore plus grossier; mais ces groupes fort distincts de la population ont un fonds commun de dévotion superstitieuse.

C'est à cette foi d'origine inférieure et aux pratiques puériles qu'elle engendre, que se rattache la coutume très répandue de planter devant les fazendas, pour protéger ses habitants et bénir les travaux des champs, de longues perches portant à leur extrémité, en guise d'étendard, de vulgaires peintures encadrées représentant la Vierge ou tel saint du paradis. L'un des bienheureux que l'on aperçoit souvent ainsi exposé, comme la girouette, aux caprices du vent, est le saint noir Bénédict, le patron des nègres brésiliens.

Un autre usage, où il est difficile de dire qui l'emporte de la superstition ou du formalisme le plus terre-à-terre, est la fête populaire nommée la *Judasse*, célébrée par la foule à Rio et dans l'intérieur, à l'époque de Pâques, et qui consiste à traîner dans les rues des mannequins figurant Judas, pour les bafouer, les couvrir d'ordures, les lacérer, et finalement les brûler.

C'est le nègre qui se livre le plus ouvertement aux actes entachés de superstition. Il faut voir, lorsque l'éclair brille et que le tonnerre gronde, avec quelle hâte il a recours à la protection du signe de la croix! Nous n'en finirions pas, si nous voulions énumérer toutes les habitudes superstitieuses qu'il a contractées, comme par exemple celle de ne jamais balayer la maison le soir ou lorsqu'on la quitte pour entrer dans une autre demeure, car commettre pareille imprudence, c'est chasser le bonheur de chez soi.

Le noir, très ignorant, a gardé un fond de religiosité, qui nous a souvent touché. C'est peut-être le meilleur catholique du Brésil, à la condition de ne pas examiner de trop près sa religion où l'on retrouverait aisément des traces des croyances animistes importées d'Afrique. Il a gardé du temps de l'esclavage la formule suivante de salutation, que les petits enfants répètent devant le blanc, en joignant leurs menottes noires : « Loué soit Notre Seigneur Jésus-Christ! »

Je n'oublierai jamais l'impression profonde que produisit sur

moi la réponse d'un vieux nègre, dans la fazenda d'un de nos amis brésiliens. C'était le jour du vendredi-saint. Mon ami m'avait fait le plus grand éloge de ce serviteur, ancien esclave de son père, et pour confirmer son jugement, il proposa au noir devant moi, dans le but de l'éprouver, d'exécuter le jour même je ne sais plus quel travail. Le vieillard s'y refusa respectueusement mais énergiquement, en motivant son refus, dans son langage naïf, dont il me semble encore entendre l'accent, en ces termes : « *Não, porque é um dia grande noqual morreu o nosso Senhor*[1]. » Le même jour, un Brésilien, chasseur de *paca*[2], ne consentit pas non plus à aller à l'affût, parce que, nous dit-il, à cet anniversaire sacré, le diable apparaît sous la forme d'une bête sauvage à l'impie qui poursuit le gibier. Quel contraste entre cette explication superstitieuse et les paroles si touchantes du vieux nègre!

Les usages suivis à l'occasion des cérémonies funèbres ont parfois, malgré leur étrangeté apparente, un caractère d'émotion attendrissante. Nous voulons parler de l'ensevelisssement des enfants. Quand un cortège, accompagnant un de ces êtres chéris qui, après avoir été toute notre joie, sont toute notre douleur, vient à traverser la rue, il n'est pas rare d'entendre les sons joyeux d'une fanfare retentir auprès du défunt jusqu'à sa dernière demeure. « C'est un *anjinho* (un petit ange) qui passe, » dit-on, et ces mots, pour beaucoup de ceux qui les prononcent à voix basse et d'un air mystérieux, sont plus qu'une simple métaphore.

Tout autres sont les convois funèbres qui viennent de la fazenda porter à la ville le cadavre d'un de ses habitants, pour y être enseveli conformément aux rites catholiques. D'ordinaire, le mort est plié dans un drap suspendu comme un hamac à une longue perche, soulevée sur les épaules des amis ou des camarades, qui se relaient fréquemment, car le chemin est pénible et il

1) Non, parce que c'est un grand jour que celui où est mort Notre Seigneur.

2) La *paca* appartient à l'ordre des rongeurs ; c'est un animal de la grosseur d'un chien d'arrêt, vivant au bord des ruisseaux et des rivières, et dont la chair rappelle le goût de celle du porc.

y a plusieurs lieues à parcourir, en cette triste compagnie, jusqu'à la bourgade voisine. Aussi, comme il fait toujours chaud sous les tropiques, la bande composée de quinze ou vingt porteurs s'arrête complaisamment aux *vendas* (débits de boissons). Souvent même, il n'est pas une venda où l'on ne fasse une station ; le mort est déposé à la porte, sur la route, tandis que les vivants vont puiser des forces et de la gaieté, pour achever leur lugubre besogne, et parfois, le trajet a été si long et les vendas si nombreuses, que le cortège arrive de joyeuse humeur et singulièrement excité, pour assister à la célébration des offices mortuaires. J'ai fait souvent de ces étranges rencontres, dans mes courses à travers la campagne, et, en voyant balancer le défunt, pendu à sa perche, je songeais aux cadavres que les Perses emballent et chargent sur des chevaux, pour les diriger sur Kerbela, la ville sainte, où la dépouille du schiite va reposer, après avoir été secouée et cahotée sur des voies aussi raboteuses, aussi défoncées et aussi poussiéreuses que les traverses du Brésil.

Parmi les pratiques superstitieuses, dont nous avons été témoin, nous citerons celles des porteurs du Saint-Esprit. On croise quelquefois sur la route ou l'on trouve à la fazenda un homme, le plus souvent un nègre, à cheval, tenant une sorte de bannière surmontée d'un bouquet et d'une colombe figurant le Saint-Esprit. A la hampe sont attachés, en guise d'oriflamme, de longs rubans traînant jusqu'au sol. Arrivé au milieu des colons, le noir arrête sa monture, et, du haut de cette chaire mobile, il harangue les gens crédules qui l'entourent et qui enroulent autour de leur tête et de leurs bras les rubans flottants, canaux par où découlent les grâces du Saint-Esprit. Lorsqu'il est devant la fazenda, le porteur s'adresse volontiers au propriétaire en lui chantant un grossier récitatif où il est dit par exemple :

« Le maître de la maison est beau et n'est pas laid, »

« Il nous donnera à manger du feijão avec du chou et de la viande, » etc.

C'est ainsi que l'exploiteur de la superstition populaire vit du Saint-Esprit qu'il colporte.

La croyance au mauvaise œil (*dar quebrante*, provoquer une souffrance par le mauvais œil) est très répandue. Pour en préserver les enfants, on suspend à leur cou une petite main. Pour les mettre à l'abri de l'*ar* (l'air, c'est-à-dire les convulsion s), c'est une dent de caïman qu'on place sur leur poitrine, etc. Bien d'autres amulettes ont encore la faveur publique.

Les sorciers n'ont pas moins de prestige, surtout les sorciers nègres; le temps de la traite n'est pas encore assez éloigné pour qu'il ne survive quelque représentant de la sorcellerie noire. Nous en avons connu un, qui devait être fort âgé, quoiqu'il soit difficile d'estimer l'âge du nègre, lorsqu'il entre dans la période de la vieillesse. Voici le procédé qu'il employa, dans la fazenda d'un de nos amis, pour soutirer aux naïfs Portugais et noirs, éblouis par sa toute-science, une somme de plus de cinq cents francs. Tenant cachés dans ses poches et dans ses manches, comme un habile escamoteur, des oiseaux, des crapauds et des insectes morts, il examinait un à un les malades qu'on lui amenait, et, en les interrogeant sur les maux dont ils se plaignaient, il prétendait les guérir en extirpant de leurs membres ou de leurs corps, à l'endroit douloureux, les bêtes causes de leurs souffrances. Il affirmait aussi, qu'en suivant ses prescriptions mystérieuses, les colons deviendraient bientôt propriétaires de la ferme. Notre ami ne goûta pas cette prédiction socialiste et fit chasser de ses terres le malencontreux sorcier, qui venait de tuer ainsi la poule aux œufs d'or.

Les sorciers noirs guérissent à distance les animaux malades, en prenant une paille et un fil; au moment où ils nouent le fil, en prononçant une parole magique, la bête est subitement guérie.

Parmi d'autres superstitions brésiliennes, nous citerons l'usage de piquer un crâne de bœuf sur un pieu fiché en terre; c'est un signe de bonheur et un gage de fécondité pour le sol qui le porte. Pour guérir certaines maladies, on recommande de boire de l'alcool dans lequel on a fait macérer la peau d'un crapaud ou d'un lézard. Pour guérir l'ictère, on va chercher du miel sauvage noir, que certaines abeilles déposent dans la terre; il faut en manger à deux reprises, dans deux endroits diffé-

rents, et la seconde fois en répandre autour de soi, etc., etc.

Les serpents sont l'objet de nombreuses croyances et pratiques superstitieuses. En voici quelques-unes. L'urutù, serpent de taille moyenne, noir et blanc, et dont la queue très mince paraît incisée, est un reptile dont la morsure est fort dangereuse. Sur la tête de l'animal est dessinée comme une croix, qui passe pour être un signe de mort ou de grave mutilation. On raconte communément que les serpents sont très friands du lait de femme, et que, lorsqu'ils sucent le sein de la nourrice endormie, ils mettent leur queue dans la bouche de l'enfant, pour l'empêcher de crier. Les nègres sont amateurs de la chair de ces reptiles, quelle qu'en soit l'espèce ; ils prétendent que tous sont bons à manger, à la condition de couper la largeur de la main aux deux extrémités de la bête. Lorsqu'ils attaquent un serpent, et ils se montrent en général très courageux dans ces batailles qui ne sont pas sans danger, ils attendent d'ordinaire qu'il ait bu, parce qu'avant de boire, disent-ils, le serpent mord toujours une feuille et perd ainsi son venin, etc. [1].

Pour refouler le courant superstitieux que nous venons de suivre, il ne faut compter au Brésil que sur l'indifférentisme et le scepticisme des classes élevées, qui ne disposent, à vrai dire, que d'armes impuissantes ou faussées pour la lutte contre l'ignorantisme.

Le catholicisme pactise trop indulgemment, d'une part, avec

1) A propos des nègres, signalons un préjugé d'ordre moral très répandu parmi les blancs, et dont il serait aisé de trouver des exemples identiques dans d'autres races. Il est parfaitement admis, au Brésil, qu'un blanc prenne pour épouse ou pour maîtresse une négresse ; mais si une femme blanche épouse un nègre, le scandale est tel que la conscience publique en est froissée. Nous avons entendu raconter, par un habitant de l'État de Céara, un fait étrange, qui jette un jour singulier sur les idées morales de la population blanche de cette province. Un homme marié, ayant déshonoré une jeune fille, fut attaché à un arbre par ses voisins et menacé de mort, s'il ne réparait pas l'outrage qu'il avait commis. Comme toute réparation de sa part était impossible, puisqu'il était marié, il fut décidé que le fils du coupable, qui heureusement pour son père, était célibataire, épouserait la jeune fille, ce qui eut lieu. Un pareil trait de mœurs vaut la peine d'être enregistré.

les superstitions de la foule, pour qu'on puisse faire fond sur sa valeur éducatrice, à ce point de vue; d'autre part, le peu d'autorité dont il jouit et l'influence très limitée qu'il exerce, depuis que la Constitution l'a séparé de l'État, depuis qu'elle a proclamé le mariage civil, etc., ne sont pas de nature à fortifier sa position dans le combat qu'il devrait soutenir contre le flux impétueux de la foule illettrée et crédule. Restent les Églises protestantes, dont nous n'avons point encore parlé, et qui, malgré la faible quantité de leurs membres, ne sont pas cependant une quantité négligeable dans la confédération brésilienne.

Le Protestantisme, au Brésil, est représenté par un assez grand nombre d'Églises, d'origine étrangère (anglicans, luthériens, presbytériens, méthodistes, etc.), qui ont, un peu partout, principalement à Rio, à Bahia, à Saint-Paul, et dans des villes bien moins importantes comme Campinas, Taubaté, Rio Claro, etc., des communautés constituées, limitant leur action à leurs nationaux, ou des stations missionnaires, jouant un rôle plus ou moins effacé.

Mais la congrégation la plus intéressante pour nous est l'Église presbytérienne brésilienne, c'est-à-dire l'Église nationale protestante du Brésil. En 1891, d'après les actes du synode tenu en septembre de cette même année[1], elle était divisée en quatre presbytères ou consistoires : Rio, Saint-Paul, Minas, Pernambuc. Mais son activité n'est point bornée à ces quatre États, car elle a des agents ailleurs, à Bahia par exemple. A cette date, elle comptait 43 ministres, 53 lieux de culte, 3,780 communiants, 530 enfants suivant l'école du dimanche et son budget s'élevait à près de 73 contos de reis[2]. Plusieurs journaux religieux sont publiés sous son patronage et servent à propager ses principes. Le 13 février 1893 elle fondait à Saint-Paul un institut théologique, pour le recrutement et l'instruction de ses futurs pasteurs. A cette époque, malgré certaines difficultés d'ordre interne, l'Église subvenait elle-même, sans subsides de l'étranger, à toutes ses œuvres : traitements des ecclésiastiques, propagande,

1) C'est le rapport général le plus récent que nous ayons eu sous les yeux.
2) Soit, au change de 2 fr.50, 182,500 francs.

instruction, journaux, soin des malades, secours aux indigents. Si le Protestantisme a jamais de l'avenir au Brésil, il le devra à cette Église, ou à toute autre fondée sur la même base.

Nous avons vu qu'au Brésil l'Église est séparée de l'État; dans l'Argentine la situation du catholicisme est diamétralement opposée : c'est non seulement le régime de l'union absolue qui y subsiste, mais celui du patronat. Cela ne laisse point d'être singulier par les conséquences qu'il entraîne. En effet, le patronat, que le pape Alexandre VI avait concédé aux rois d'Espagne dans leurs colonies de la Plata, a survécu à la révolution de 1810 qui a séparé l'Argentine de l'Europe. A l'heure actuelle, le catholicisme est non seulement religion d'État dans l'Argentine, mais le président de cette république en est le patron, et, comme tel, il a pour devoir de convertir les Indiens encore attachés au paganisme. Sans doute cette obligation missionnaire n'est qu'une fiction, mais elle n'en incombe pas moins, théoriquement, au chef de l'État et au Congrès argentin.

Un autre fait, résultant de ces circonstances tout à fait étranges, lorsqu'on connaît l'état moral et religieux du pays, et le peu de considération que l'on témoigne au clergé, dont les mœurs ne passent point pour être austères, c'est que la liberté des cultes n'existe pas; elle est remplacée par la tolérance, tolérance qui était absolument précaire avant l'établissement de l'état civil en 1888. Les pasteurs, antérieurement à cette date, étaient chargés de tenir les registres des naissances, des mariages et des décès, à la condition d'avoir obtenu l'*exequatur* du ministre du culte ; et cette faveur spéciale ne leur était accordée qu'à la condition de limiter leur action religieuse au cercle de leurs compatriotes et coreligionnaires. Quant aux protestants qui n'avaient point de pasteur officiellement reconnu par le gouvernement-patronat, quant aux personnes étrangères à toute dénomination religieuse, comme les libres-penseurs et les athées, ils étaient exclus du droit commun; il n'y avait pour eux ni naissance, ni mariage légitimes aux yeux de la loi. Ce n'est qu'à la suite d'un pétitionnement persévérant des intéressés et grâce à l'activité infatigable dé-

ployée à cette occasion par un pasteur suisse de l'Église baptiste, M. P. Besson, qui a bien voulu nous communiquer la plupart des renseignements que nous résumons ici, que le gouvernement prit à cœur l'examen de ces justes réclamations, et rendit enfin justice à ceux qui en avaient été si longtemps privés.

Aujourd'hui toutes les Églises, toutes les formes de cultes, toutes les manifestations de l'ordre religieux ou spirituel ont leurs pasteurs ou leurs représentants, depuis les anglicans et les luthériens jusqu'aux darbystes et aux salutistes, depuis les communautés protestantes jusqu'à la synagogue et au spiritisme[1].

L'indifférence religieuse et le formalisme, unis à la légèreté des mœurs, dans la classe riche ou aisée, ont pour corrélatif l'ignorance superstitieuse de la foule. C'est surtout dans l'intérieur qu'on en peut constater les traces.

C'est à elle qu'il faut rattacher l'étrange coutume du *velorio*, pratiquée dans la Pampa, mais qui tend à disparaître, à ce qui m'a été affirmé. Le *velorio* est la réunion des personnes qui veillent auprès d'un défunt, dans la maison mortuaire. Lorsque c'est un petit enfant, un *angelito*, qui est mort, on assied le cadavre, revêtu de ses plus beaux habits, sur un fauteuil, que l'on place sur une table ou une estrade entourée de chandelles allumées. Pendant que le mort trône à l'éclat des lumières, dans la grande salle de la *pulperia* [2], les gens du voisinage viennent faire la veillée en dansant autour du catafalque. Tandis qu'un Gaucho pince de la guitare, les couples passent en tournant, et le bal va échauffant et montant les têtes, et il dure et recom-

1) Les principales Églises protestantes de l'Argentine sont : l'Église anglicane, dont l'évêque a sa résidence officielle aux îles Falkland; l'Église presbytérienne écossaise, l'Église luthérienne allemande; l'Église méthodiste épiscopale américaine, enfin l'Église baptiste. Les deux dernières seules s'occupent de propagande anti-catholique. Le spiritisme est assez répandu dans l'Argentine; plusieurs journaux représentent ses principes.

2) On donne le nom de *pulperia* à une sorte de caravansérail, qui est en même temps un magasin d'approvisionnements de toutes sortes, dans les régions pampéennes. C'est là que l'*estanciero* (le fermier), le Gaucho et l'Indien vont acheter les produits de l'industrie dont ils ont besoin. La pulperia est un débit de boissons très fréquenté.

mence le soir suivant, jusqu'à ce que la dépouille mortelle nécessite une prompte inhumation.

La religion sans doute tient peu de place dans cette cérémonie quasi-licencieuse, mais la superstition n'en est point absente, malgré la réjouissance dont elle est le prétexte. Après tout, dans un pays, où l'on compte à peine un habitant par trois kilomètres carrés, où par conséquent les fêtes sont extrêmement rares, on en arrive à voir même dans un deuil l'occasion d'une joie, car on a absolument besoin de se retrouver ensemble et de se réjouir, quand on a passé des mois peut-être à n'avoir devant les yeux que les troupeaux et les sables où ils cherchent leur nourriture.

Si le Gaucho a peu de religion, mais en revanche s'il est superstitieux, il en est de même de l'Indien. Malheureusement, et ce fait est commun à tous les non-civilisés, il est extrêmement difficile de le faire parler sur ce qu'il croit. Il faut en quelque sorte surprendre ses pratiques superstitieuses, ou profiter d'un rare et court moment d'épanchement, ou par un acte déterminé, le contraindre de choisir entre sa foi et son intérêt.

L'Indien nomade, qui vagabonde aujourd'hui dans la Pampa, et que tel curé, que nous avons connu, se chargeait de baptiser pour quatre piastres, en faisant ses rapides tournées, à la fois missionnaires et lucratives, dans les *estancias* (fermes), professe, comme tous les Indiens, l'animisme. Mais sa croyance aux esprits qui animent la nature tend à s'obscurcir au contact des Européens, croyants ou sceptiques, au service desquels il entre, et les arbres fétiches, qu'on voyait autrefois couverts de manteaux et de vêtements, disparaissent et perdent leurs emblèmes caractéristiques.

Nous avons cependant observé quelques coutumes entachées de superstition dignes d'intérêt. C'est tout d'abord un usage qui rappelle de loin la célèbre couvade. Au moment de la tonte des moutons, si une Indienne met au monde un enfant, les tondeurs cessent aussitôt leur travail, et pendant toute la durée du jour où l'heureux événement a eu lieu, nul ne reprend ses ciseaux. Des explications confuses que j'ai pu recueillir sur cette habitude, il

résulte que ce repos est prescrit en vertu d'un motif d'ordre religieux.

Les pratiques superstitieuses les plus curieuses qu'il m'ait été donné de constater sont relatives aux nombres néfastes. Un Indien veut acheter un cheval à Don X. qui lui en demande 15 piastres; il ne consent jamais à le payer ce prix-là, mais il l'acquiert en déboursant 16 piastres. Don Z. cherche à engager à son service un Indien, en lui offrant 15 piastre par mois; l'Indien refuse, mais consent à devenir *péon* (serviteur) a raison de 14 piastres. Deux Indiens du Chili arrivent un jour à l'*estancia* de Maraco; dans une profonde misère tous les deux, ils contractent un engagement d'une année. Don E. leur offre 120 piastres; ils refusent mais s'engagent pour un salaire de 100 piastres. Cet étrange débat entre maître et serviteurs dura longtemps, tant nous avions de peine à comprendre le raisonnement des Indiens. Il n'y eut cependant aucun malentendu : l'un des Indiens parlait espagnol, et nous avions en outre un Gaucho connaissant le puelche, et qui nous servait ainsi d'interprète. Le marché fut conclu au taux de 100 piastres, entre les deux parties et c'est moi-même qui signai, au nom des Indiens, le contrat passé. Il n'y eut en cela ni dupeurs ni dupés; il y avait seulement de pauvres gens, pour lesquels certains nombres portent malheur, dans certaines circonstances données. Si nous avions maintenu le prix de 120 piastres, les Indiens seraient aller ailleurs offrir leurs services.

La médecine indienne, à côté de l'emploi judicieux de certaines plantes, de certains insectes, et des eaux amères ou salées du pays, recommande un grand nombre de procédés superstitieux [1], tels que l'application sur la partie malade, dans quelques cas, du sang tiré de l'oreille d'un chien, l'usage d'une décoction de crottins de mule pour les maladies de cœur, etc. Une des recettes les plus singulières permet de déterminer d'avance à volonté le sexe du nouveau-né ; c'est une infusion de terre blanche (*tierra*

1) Faut-il ranger parmi ces pratiques supertitieuses l'emploi de l'urine de guanaco (lama sauvage) comme aphrodisiaque, ou ce liquide a-t-il réellement cette propriété ?

blanca), ayant l'aspect du kaolin, et dont l'action est différente, selon qu'elle est absorbée avant ou après la conception.

Telles sont quelques-unes des superstitions que nous avons directement observées ou recueillies pendant le séjour de plusieurs mois que nous avons fait au sud de la Pampa centrale, au sein de la population indienne d'origine pampéenne ou venue des frontières chiliennes. Nous regrettons que notre ignorance du dialecte parlé par les indigènes ne nous ait pas permis de pénétrer davantage dans l'intimité de l'Indien.

Édouard Montet.

ÉRASME ET LUTHER

ESQUISSE D'HISTOIRE ET DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSES[1]

Le grand intérêt des études sur la première moitié du seizième siècle consiste dans la portée générale des conclusions qui en découlent. A part un petit nombre d'érudits qui scrutent l'histoire des siècles passés pour le seul plaisir de faire revivre quelques détails inconnus ou mal connus, l'immense majorité des hommes s'intéresse aux événements du temps jadis, surtout à cause des comparaisons qu'ils permettent d'établir entre le passé et le présent. Le public prend plaisir à telle anecdote piquante d'une société disparue, mais il réclame avant tout que l'historien, en ressuscitant les hommes d'autrefois, lui montre dans leurs faits et gestes le jeu des sentiments, des passions, des forces morales ou des intérêts qu'il voit encore agir sous ses yeux de nos jours.

Certaines périodes de l'histoire présentent d'une façon toute spéciale cet intérêt général dans le cadre d'une société particulière. Ce sont les époques de crise intellectuelle et morale, où les idées et les passions s'entrechoquent violemment et où la rapidité des événements décisifs fait ressortir avec plus de vigueur les caractères et les principes. C'est dans le feu de la bataille qu'on juge le mieux la valeur du soldat et la capacité du général.

Après l'époque de la Révolution française qui nous touche de plus près, il n'y en a pas, à cet égard, de plus intéressante pour nous que la première moitié du XVIe siècle, le choc formidable

1) Cet article est la reproduction partielle d'une conférence faite par l'auteur dans plusieurs villes de France ou de Suisse.

de la société moderne et du moyen âge, de la science nouvelle avec la science ancienne, des lettres renaissantes avec la tradition de l'école, des nationalités à peine écloses avec le système politique établi par Charlemagne, de la foi chrétienne rajeunie avec la grande Église de la papauté et de la scolastique. C'est une explosion générale de toutes les forces de l'âme humaine, après un long recueillement, une manifestation grandiose de la nature humaine, riche d'enseignements pour les hommes de tous les temps.

L'Église — car c'est elle qui occupe le centre du tableau — réclamait une réforme. Il n'est plus nécessaire de le démontrer; les historiens catholiques le reconnaissent aussi bien que les autres. Depuis cent ans les meilleurs et les plus illustres chrétiens s'efforçaient vainement de corriger les abus sans cesse croissants qui la détournaient de plus en plus de sa mission religieuse au profit des intérêts temporels de ses dignitaires. Comme de juste, l'exemple des chefs rayonnait sur la chrétienté. Oh! sans doute, il est loin de ma pensée de prétendre que l'on ne trouvât pas dans le clergé, au début du XVIe siècle, des hommes dévoués, des âmes pures et saintes, des intelligences distinguées. Il y en avait, plus qu'on ne le pense ordinairement. Mais ils étaient impuissants contre le courant qui entraînait la masse du clergé vers une vie sensuelle et désordonnée. Il suffit d'ouvrir les lettres ou les mémoires de l'époque, émanant des meilleurs catholiques, pour voir défiler les accusations les plus variées et les lamentations les plus désolées sur les débauches des moines, l'ignorance des prêtres, les scandales incroyables de ce clergé qui ne se recrutait plus par les vocations ecclésiastiques, mais parmi les amateurs de prébendes ou de fainéantise.

Cette réforme nécessaire, comment devait-elle s'accomplir? Ici, la question se compliquait. Quand les médecins sont d'accord sur la nature de la maladie, ils ne le sont pas nécessairement sur les remèdes qu'il convient d'appliquer au patient. Abstraction faite de toutes les variétés individuelles, si nombreuses à cette époque de fortes individualités, on peut ramener à deux méthodes principales les tendances réformatrices qui s'affirmèrent au commen-

cement du XVIe siècle : celle de la Renaissance chrétienne et celle de la Réformation protestante. Je dis la Renaissance *chrétienne*, c'est-à-dire la Renaissance telle qu'elle se développait dans les pays du centre et du nord de l'Europe, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Angleterre, partiellement aussi en France, et non la Renaissance italienne, plus préoccupée d'art, de littérature ou de philosophie païenne que de christianisme. Celle-ci, ou bien se désintéressait de la religion et s'accommodait fort bien de la corruption de l'Église — d'autant plus volontiers que ses principaux représentants aspiraient à en profiter — ou bien se perdait dans des spéculations nuageuses et mystiques dont il ne pouvait sortir rien de pratique, ou bien encore, chez ses penseurs les plus consciencieux, renversait de fond en comble, non plus seulement les abus de l'Église catholique, mais le christianisme lui-même. La Renaissance germanique, au contraire, fécondée par les plus nobles traditions des mystiques du moyen âge, était restée profondément chrétienne malgré son opposition à l'Église; elle voulait la réformer, non la supprimer, l'amender et non pas profiter de ses complaisances. Mais la méthode qu'elle entendait employer pour arriver à son but n'était pas la même que celle des réformateurs protestants, des Luther, des Zwingli, des Calvin, qui, tout en profitant infiniment de la révolution intellectuelle opérée par la Renaissance, lui demeurent néanmoins étrangers à beaucoup d'égards et en qui il convient plutôt de reconnaître les héritiers et les continuateurs des réformes proprement religieuses antérieures, de Wycliff en Angleterre et de Jean Huss en Bohême.

Parmi tous les spectacles que le XVIe siècle peut faire défiler devant nous, il n'en est guère de plus piquant ni de plus instructif que de voir ces deux méthodes à l'œuvre en deux hommes qui les personnifient admirablement et qui sont, pour cela même, les deux personnalités dominantes de la réforme religieuse et morale de ce temps : Érasme, l'illustre représentant de la Renaissance chrétienne, Luther, le héros de la Réformation.

*
* *

Ils ne sont pas entièrement contemporains. Érasme, né en

1467 à Rotterdam, en Hollande, était déjà un personnage célèbre, quand Luther, né en 1483, était encore un moine obscur; mais, en l'espace de quelques années, Luther devait rapidement s'imposer à l'attention européenne jusqu'à éclipser la célébrité du « prince des lettres ». L'un et l'autre étaient d'humble condition et cependant leurs origines étaient bien différentes. Luther, fils d'un ouvrier mineur, élevé dans une famille nombreuse où régnaient des principes extrêmement rigides, était un enfant du peuple. Érasme, fils illégitime d'un père destiné malgré lui à la prêtrise, eut l'enfance misérable d'un déclassé. Orphelin de bonne heure, il ne connut aucune des douceurs de la famille; il fut poussé vers les ordres pour lesquels il n'avait aucun goût, par un tuteur borné qui croyait faire merveille en lui assurant un abri dans un couvent, tandis que Luther entra dans les ordres contrairement à la volonté expresse de son père, en sorte que des deux adversaires les plus illustres de la vie cléricale au XVIe siècle l'un était devenu prêtre, malgré lui, et l'autre, moine malgré sa famille. Érasme, d'une santé délicate, d'un tempérament lymphatique, mais d'un esprit merveilleusement lucide, avait cherché dans l'étude des lettres une consolation à ses tristesses. D'humeur instable et curieux de nouveautés, il avait beaucoup voyagé en France, en Angleterre, en Italie, aux Pays-Bas, en Allemagne à Bâle; il s'était mis en relation avec les lettrés des principaux pays de l'Europe et s'était assuré de bonne heure dans chaque région quelques puissants protecteurs qui pussent récompenser ses travaux et le garder contre les vengeances des moines. Luther, doué d'une puissante constitution, d'un tempérament sanguin, avait cherché dans l'étude d'abord, dans les dévotions du cloître ensuite, moins la satisfaction d'une curiosité constamment éveillée que l'apaisement d'une conscience inquiète, à laquelle les demi-certitudes et les compromis moraux ne suffisaient pas. Entier et absolu de caractère, il s'était concentré sur l'étude d'un petit nombre de questions qui le tourmentaient et, à une ou deux exceptions près, n'avait quitté sa cellule de moine que pour gravir la chaire du prédicateur ou pour s'asseoir à la table professorale. Érasme, l'un des plus charmants causeurs qui ait jamais

existé, homme d'esprit plutôt que philosophe de haute envergure, avait acquis auprès des meilleurs auteurs de l'antiquité et dans les sociétés choisies qu'il fréquentait une exquise délicatesse de goût. Par caractère, par ses études infiniment variées, par le frottement continuel avec des hommes distingués, il avait développé une remarquable souplesse intellectuelle et morale, il était devenu le premier écrivain de son temps. Luther, orateur bien plus que causeur, homme de principes plutôt que lettré, était resté beaucoup plus près du peuple dont il était sorti et vers lequel ses fonctions de prédicateur et de confesseur le ramenaient sans cesse; concentré et comme ramassé sur lui-même, dans le cercle restreint où s'exerçait son activité, il se préparait à devenir le prophète de son siècle.

Tels étaient, résumés à grands traits, les antécédents des deux hommes au moment où éclata l'orage de la Réformation. Depuis longtemps les signes précurseurs du grand bouleversement s'amoncelaient à l'horizon : tentatives de réforme opérées par les conciles, mouvements populaires, renaissance des études bibliques, multiplication des satires contre le clergé, sourde fermentation de la piété évangélique dans les retraites silencieuses où se réfugiaient les meilleurs chrétiens, tout trahissait la tension croissante entre la société et l'Église. Mais l'Église romaine, jusqu'alors appuyée sur une formidable coalition d'intérêts et sur l'autorité séculaire dont elle jouissait auprès des masses, avait triomphé de tous ces mécontentements et de toutes ces résistances. Il n'y avait pas lieu pour elle de penser qu'elle n'en triompherait pas également par la suite. Ainsi de tous les régimes autoritaires! Ils ne consentent à reconnaître la légitimité des réformes que lorsque la révolution est à leur porte.

*
* *

Un incident mit le feu aux poudres, incident qui n'avait rien d'extraordinaire; car il s'était produit bien souvent jusqu'alors sans provoquer de troubles. Luther, le moine de Wittemberg, professeur d'une petite université allemande, refuse de donner l'absolution à ceux qui lui apportaient des indulgences pour se

dispenser de faire pénitence. Afin de se justifier, il affiche quelques thèses sur la porte de la cathédrale suivant l'usage du temps, comme de nos jours on adresserait une proclamation aux électeurs. Ce n'est rien, semble-t-il. Nous savons ce que valent en général de semblables manifestes. C'était tout, au contraire, parce que derrière cette proclamation se dressait une grande conscience, fermement décidée à ne pas céder devant les menaces et à ne pas se laisser séduire par les propositions les plus avantageuses.

Plus de salut à prix d'argent, plus de marchandage de la grâce divine! le salut accordé gratuitement aux hommes de foi, à ceux dont le cœur et la conscience sont tournés vers Dieu et pénétrés de son esprit. Plus de sainteté extérieure et hypocrite, consistant en dévotions mécaniques et en chamarres ecclésiastiques, mais la sainteté intérieure consistant en un renouvellement de vie! Voilà ce que Luther proclamait à ses ouailles de Wittemberg et ce que les échos complaisants firent retentir bientôt d'un bout à l'autre de l'Europe.

Bien d'autres l'avaient dit avant lui; Érasme tout le premier. Lui aussi s'était attaqué à la dévotion tout extérieure des moines et les avait cinglés de sa plus vive satire. Lui aussi, dans son *Éloge de la folie* avait dirigé les plus mordantes critiques contre les scandales de l'Église, et, dans son Manuel du chrétien (*Enchiridion militis christiani*), avait opposé la piété intérieure et la sainteté véritable à la piété mécanique des entrepreneurs de salut au rabais. Lui aussi avait proclamé l'autorité souveraine de l'Écriture sainte en matière de foi, et, pour la mieux assurer, il avait publié la première édition grecque du Nouveau Testament. Lui aussi avait condamné la science ecclésiastique d'alors au nom du bon sens et de la foi, et recommandé une nouvelle méthode d'éducation inspirée du libre esprit de la Renaissance.

Mais Érasme n'était pas homme à braver les puissants du monde pour rendre un témoignage vivant à la vérité. Il attaque les moines en général avec une verve incomparable; mais toutes les fois que l'un d'entre eux relève personnellement le gant, il s'empresse de déclarer qu'il n'a pas visé celui-là. Il satirise l'Église; mais il est au mieux avec les évêques et s'efforce de rester en bons termes

avec le pape. Il proclame l'autorité de l'Écriture sainte ; mais lorque l'interprétation de l'Église est différente de la sienne, il se soumet au jugement de cette Église à l'instant même où il vient de démontrer qu'elle a tort. Il est le patron éloquent d'une nouvelle méthode d'éducation, mais dès qu'il y a danger à la mettre en pratique, il s'empresse de quitter la place. Grand esprit, faible caractère : voilà Érasme !

La tourmente s'est déchaînée. Le cri de révolte de Luther s'est répandu à travers l'Allemagne, la Suisse, les Pays-Bas. La cour de Rome a dû intervenir. Luther est excommunié ; la puissance du bras séculier est invoquée contre lui. Que fait-il? Il brûle la bulle du pape ; il se rend seul à la diète de Worms pour rendre témoignage à la vérité en présence de ses plus puissants adversaires. Enfermé au château de la Wartbourg par ordre de son prince, l'Électeur de Saxe, il reparaît en public à Wittemberg, au mépris de toutes les condamnations qui le frappent, pour combattre face à face les fauteurs de désordre, les anarchistes de l'anabaptisme, retournant contre les fureurs de la foule la même hardiesse qu'il vient de déployer contre le pape et l'empereur. Le condamné s'érige en justicier. Pendant ce temps Érasme faisait demander au pape la permission de lire les œuvres de Luther.

Il serait injuste d'imputer à la Renaissance chrétienne toute entière la faiblesse de caractère d'Érasme, de même qu'il ne convient pas d'attribuer à tous les luthériens l'héroïsme de Luther. La Renaissance a eu ses martyrs et la Réforme a eu ses lâches. Il n'en est pas moins vrai que la différence de caractère entre les deux hommes tient, pour une bonne part, à leur conception différente de ce que devait être une réforme chrétienne. C'est là ce qui ressort clairement de leur histoire et ce qu'il peut y avoir quelque intérêt à montrer, parce que la leçon ne laisse pas d'être instructive pour les hommes de tous les temps.

Les deux personnages nous sont connus, ainsi que l'état social dans lequel s'exerce leur action. L'Église a besoin d'une réforme dans sa doctrine, dans son culte, dans ses mœurs, dans sa discipline. Sur ce point Érasme et Luther sont d'accord. Érasme l'a enseigné même avant Luther. En quoi consistera cette réforme ?

A cet égard, les solutions d'Érasme se rapprochent beaucoup de celles de Luther. Comment faut-il réaliser cette réforme? C'est ici qu'ils se séparent, parce qu'ils ne sont pas animés du même esprit, parce qu'ils n'ont pas le même caractère ni les mêmes principes, parce que l'un parle en sage et l'autre agit en homme de foi. Or c'était là ce qui importait à la société et à l'Église. Les discours, les dissertations, la théorie en un mot avaient une importance secondaire pour la foule et pour le clergé. Il s'agissait de savoir, non plus ce qu'il fallait faire, mais comment on réaliserait ces réformes dont l'urgence était unanimement reconnue par tous les hommes d'esprit libre et religieux. Les plus beaux discoureurs du monde ne valent pas pour la société un homme qui agit.

Pour tout dire en un mot, Érasme voulait une réforme lente et progressive, où Luther voulait une révolution religieuse. Érasme, homme de cabinet, voulait opérer la réforme par en haut, Luther par en bas. L'idée d'Érasme était la suivante : Commençons par répandre dans les universités et dans les écoles les lumières de la Renaissance ; substituons à la scolastique l'étude des auteurs de l'antiquité classique et la connaissance de la Bible ; faisons ressortir ainsi le contraste entre la dépravation des moines et la sainteté des premiers chrétiens, entre la dévotion superstitieuse du bas clergé et la piété toute morale des disciples du Christ ; propageons ces idées nouvelles par le livre et par l'enseignement dans les rangs du clergé, à la cour des évêques et jusque dans l'entourage du pape. Gagnons à la cause de la renaissance chrétienne les chefs mêmes de l'Église, et alors ceux-ci la feront pénétrer tout naturellement et sans désordre dans la foule des fidèles. En d'autres termes, Érasme avait l'honnêteté de croire que l'on pourrait opérer la réforme de l'Église par le concours de ceux-là mêmes qui profitaient le plus des abus existants, à peu près comme certains honnêtes personnages du XVIIIe siècle croyaient que la puissance de la vérité amènerait la royauté absolue à renoncer d'elle-même à son pouvoir absolu et à ses privilèges pour en faire le sacrifice sur l'autel de la patrie. Eh ! sans doute, c'eût été excellent. Il ne manquait qu'une chose à l'effica-

cité d'une pareille méthode : c'était que les intéressés consentissent à se réformer eux-mêmes. Or voilà justement ce qu'ils n'étaient nullement disposés à faire. Parce qu'Érasme avait connu certains évêques très instruits, très éclairés, très désintéressés, il s'imaginait que les autres ne tarderaient pas à se laisser gagner par la sainte contagion de leur exemple ; il recommandait la patience, des mesures habiles, une diplomatie savante pour les attirer, et il ne voyait pas que la plupart des chefs distingués sur lesquels il comptait étaient comme lui des hommes de cabinet, des natures délicates, ayant horreur du bruit, craignant les violences de la lutte, tandis que les partisans intéressés au maintien des abus, beaucoup moins embarrassés de scrupules, n'hésitaient pas à employer tous les moyens pour maintenir leur situation privilégiée.

Luther, lui aussi, aurait infiniment préféré que la réforme se fît pacifiquement, par l'organe des évêques et du pape. Il en appelle au pape à plusieurs reprises ; il réclame avec éloquence le concours des évêques. Mais quand il voit que ni le pape ni les évêques ne consentent à embrasser la juste cause pour laquelle il les réclame, il se retourne contre eux ; il ne se borne pas à se plaindre ; il ne rentre pas dans son cabinet de travail pour chercher consolation dans la société de ses auteurs favoris. Il secoue la poussière de ses rudes souliers de moine contre les portes fastueuses des palais épiscopaux qui se ferment devant lui. Des évêques mal disposés il en appelle au peuple chrétien, à la conscience des fidèles, et sans diplomatie ni finasseries il ouvre la Bible toute grande devant l'assemblée populaire, en lui disant : « Prends et lis. »

*
* *

Aussi Luther a-t-il fait la réforme qu'Érasme s'est borné à souhaiter. Mais il ne faut pas se payer d'illusion. Il y a de graves inconvénients et de sérieux dangers à transporter sur la place publique les controverses religieuses et ecclésiastiques. La piété et la morale n'y ont pas tout gain. En s'insurgeant contre les autorités ecclésiastiques au nom de la vérité et de la justice chrétiennes, Luther ouvrait, sans le vouloir, les portes de l'Église au

désordre et à l'anarchie. Les plus prompts à profiter d'une liberté nouvellement conquise sont en général ceux qui vont en faire abus. Le peuple chrétien avait pris la Bible que Luther lui avait tendue ; mais tout le monde ne la comprit pas de la même façon que lui. Si Luther avait eu le droit de se révolter contre les chefs de l'Église au nom de la Bible telle qu'il la comprenait, à combien plus forte raison d'autres fidèles avaient-ils le droit de repousser l'autorité du simple moine Luther, pour enseigner la vérité chrétienne à la façon dont ils la comprenaient eux-mêmes ? Ce fut tout d'abord un désordre épouvantable : l'un voyait blanc où l'autre voyait noir ; l'un voulait conserver la messe où l'autre voulait supprimer toute espèce de sacrement de communion ; l'un voulait conserver le célibat des prêtres, l'autre voulait les forcer à se marier. Et tout le monde s'en mêlait, non seulement les théologiens des universités, mais les bourgeois des villes, les ouvriers des bourgades, les paysans des campagnes. Chacun avait sa manière de voir qu'il considérait comme la seule vraiment chrétienne et qu'il voulait imposer aux autres. On se disputait avec violence et, comme toujours, les exagérés criaient le plus fort. On voyait des hommes sans instruction discuter avec assurance des questions compliquées d'histoire ou de dogme, et des individus d'une moralité fort douteuse se déchaîner contre les scandales du clergé romain.

Ah! combien Érasme reprenait ici l'avantage sur Luther ! Ces questions-là, disait-il, ne sont pas du ressort de la foule. Elles doivent être traitées entre savants compétents. Que les fidèles ordinaires bornent leur ambition à vivre saintement et qu'ils laissent à d'autres, mieux qualifiés, le soin de philosopher et d'interpréter les textes. « Je vois beaucoup de luthériens, disait-il dans les *Spongia*, peu d'évangéliques. » Tous les partisans de Luther ne sont pas des hommes instruits et honnêtes, agissant par conviction ; il n'en manque pas qui flétrissent leur évêque, surtout en buvant, ou qui, sous prétexte d'abus à corriger, se permettent toute espèce de violences aux dépens du voisin. Érasme ne comprend pas que pour être évangélique il faille absolument dire beaucoup d'injures à ses adversaires ni que Luther,

après avoir repoussé l'autorité de tous les docteurs, ne supporte pas que l'on se permette de différer d'avis avec lui. Pape pour pape, autant vaut celui de Rome que celui de Wittemberg.

De grâce, suppliait-il, un peu de modération. Les belles-lettres se flétrissent dans ce débordement de passions théologiques. Sous prétexte de rétablir la piété on sème la haine; avec l'intention de remettre sur pied la lumière chrétienne, on tue la véritable science. Discutez un peu moins sur la nature du Christ et vivez un peu plus selon ses commandements.

Sceptique ! répliquait Luther. Ces questions que vous voulez traiter entre théologiens, en beau latin et avec toutes les grâces de la rhétorique, ce sont les conditions mêmes du salut éternel des âmes. Eh quoi ! le peuple chrétien ne se préoccuperait pas avant toute chose de la vérité divine qui doit lui assurer la vie éternelle ! Il n'aurait pas à cœur de puiser directement dans la parole de Dieu la manne céleste qui doit le régénérer ! il se déchargerait de ce soin sur des hommes faillibles qui, malgré leur science, ne sont pas non plus d'accord entre eux ! Comme on voit bien qu'Érasme n'a pas été touché de l'esprit divin et n'a pas reçu l'illumination intérieure de la foi ! S'il avait saisi la véritable foi chrétienne, il saurait que le chrétien fidèle ne peut pas faire autrement que de s'abreuver aux sources de la vie éternelle et d'affirmer sa foi sans compromis et sans réticences. Comment est-il possible de traiter d'aussi graves problèmes en sacrifiant aux grâces de la littérature, en faisant de l'esprit et, pour ainsi dire, en se jouant ? Pour le chrétien, il n'y a pas de milieu : il faut être avec Dieu ou avec le diable, avec la Bible ou avec le pape. On ne transige pas avec l'erreur ni avec le péché. S'il y en a parmi les Réformés qui mènent une vie indigne, ceux-là se condamnent eux-mêmes. Si le peuple est trop ignorant pour comprendre les Saintes Écritures, il faut l'instruire, L'Écriture sainte, d'ailleurs, est parfaitement claire pour celui qui a la foi. Quant aux autres, alors même qu'ils sauraient le grec et l'hébreu aussi bien que leur langue maternelle, ils ne comprendront jamais la véritable portée de la révélation.

C'est l'éternel conflit entre les esprits absolus et les hommes

capables de voir à la fois les divers côtés de chaque problème. Les premiers accusent les seconds de n'être que des sceptiques, de n'avoir ni foi ni principes ; ceux-ci se plaignent de l'étroitesse et de l'intransigeance des premiers. Les uns manquent de décision, les autres de largeur de vues, et notre pauvre humanité se débat sans cesse entre l'absolutisme des croyants et la mollesse des sages.

*
* *

Érasme ne reprochait pas seulement à Luther d'avoir porté devant le suffrage universel des chrétiens, des questions qui étaient du ressort des conducteurs de l'Église et de la compétence des savants. Il en voulait encore aux réformateurs de la violence avec laquelle ils avaient bouleversé les institutions de l'Église et les pratiques du culte traditionnel. Il raisonnait comme ces propriétaires qui pensent qu'il vaut mieux réparer la maison existante que de la jeter bas pour en construire une autre d'un modèle tout différent. Les pratiques et les cérémonies de l'Église romaine avaient dégénéré et développaient toute sorte de superstitions parmi les fidèles. Il le reconnaissait ; mais n'aurait-il pas mieux valu leur infuser un nouvel esprit que de les supprimer, conserver les vieilles outres pour y mettre le vin nouveau? Le culte des saints, par exemple, n'est pas enseigné par l'Écriture sainte et provoque une foule de dévotions niaises? Était-ce une raison pour l'interdire? En aucune façon. Il aurait voulu que l'on apprît aux hommes à ne pas en abuser, à ne pas demander aux saints dans les prières des faveurs qu'ils n'auraient pas osé demander à haute et intelligible voix devant leurs semblables. Le culte des reliques lui paraissait donner lieu à beaucoup d'abus. Il se moque agréablement du soulier de saint Thomas de Cantorbéry et de ses mouchoirs de poche que l'on offrait à baiser aux pèlerins anglais et qui n'étaient probablement que le soulier ou le mouchoir de quelque vaurien. Mais faut-il risquer de provoquer des troubles pour confisquer ce malencontreux soulier? Il préfère infiniment que l'on apprenne au peuple à se passer peu à peu de ces superstitions, jusqu'à ce qu'elles disparaissent d'elles-mêmes.

Ainsi pour toutes les autres pratiques du culte : les processions, l'adoration des images, le culte de la Vierge, les pèlerinages, la vie monastique, le célibat des prêtres, la confession, l'extrême-onction, la messe elle-même. Il aurait voulu que le peuple, mieux instruit par le clergé lui-même, s'en déshabituât petit à petit, jusqu'à ce que toutes ces institutions mourussent de leur belle mort. Au lieu de cela les réformateurs et leurs partisans interdisaient les processions, brisaient ou enlevaient les images dans les églises, repoussaient comme une profanation le culte de la Vierge et des saints, chassaient les moines de leurs couvents, engageaient les prêtres à se marier, renversaient les autels. C'en était trop vraiment pour un homme d'humeur paisible!

La tolérance! voilà ce qu'il réclamait aux uns et aux autres, aux catholiques et aux protestants, avec autant d'insuccès d'un côté que de l'autre; car ce siècle de héros était fait pour la lutte et non pour le support mutuel. Laissez donc chacun entendre et pratiquer les cérémonies du culte comme bon lui semble, insinuait-il doucement à ses contemporains. Voici un prêtre qui célébre la messe : l'un y voit un miracle de transsubstantiation et demeure convaincu que l'hostie et le vin sont devenus par la bénédiction du prêtre le corps et le sang du Christ; l'autre y voit un miracle de consubstantiation, à la façon de Luther, et croit que l'hostie demeure hostie, mais que néanmoins le corps du Christ s'y associe d'une façon mystérieuse; un troisième encore ne voit dans toute la cérémonie qu'un symbole de l'union indissoluble qui unit le Christ à son Église, comme les réformateurs bâlois. Pourquoi tous ne participeraient-ils pas au même culte, s'ils communient ainsi chacun à sa façon avec le Christ vivant?

Admirable largeur d'esprit, mais qui n'était pas de son temps et qui n'est peut-être d'aucun temps. Vous représentez-vous le prêtre catholique auquel on venait dire que l'on pouvait fort bien participer à sa messe sans croire à la réalité du sacrifice qu'il prétend accomplir sur l'autel? L'Inquisition brûlait les gens pour moins que cela. Et Luther n'était pas moins indigné à la pensée que l'on pût songer à faire son salut en acceptant une

doctrine contraire à l'enseignement de la Bible. Ah! les réformateurs savaient fort bien pourquoi ils supprimaient impitoyablement les institutions et les cérémonies de l'Église romaine partout où ils étaient les maîtres. N'étaient-ce pas ces cérémonies qui avaient engendré toutes les erreurs et toutes les superstitions dont on se plaignait? Pour guérir le mal, il faut supprimer la cause du mal, et ils n'hésitaient pas à faire l'amputation nécessaire, au risque de froisser les âmes craintives ou de blesser les partisans de l'ancien régime; car il s'agissait pour eux du salut de l'humanité, de la sainte cause sur laquelle on n'a pas le droit de transiger.

*
* *

Avaient-ils tort? Chacun résoudra cette question suivant son tempérament et ses convictions. A nos yeux, l'expérience acquise en trois siècles prouve que partout où ces institutions et ces cérémonies ont été maintenues, elles ont continué à susciter les superstitions et les abus contre lesquels s'élevait la Réforme, parce que le clergé partout où la Réforme n'a pas pénétré soit d'une façon victorieuse, soit en forçant l'Église romaine elle-même à se régénérer pour la combattre, a soigneusement étouffé toutes les velléités d'interprétation large et accommodante telle que l'entendait Érasme, pour faire prévaloir dans toute leur étendue ses prétentions à la souveraineté spirituelle.

En théorie Érasme avait raison; en pratique c'était Luther, parce que Luther vivait dans la grande société populaire et qu'il en connaissait les faiblesses, les passions et l'amour des solutions simples. Une réforme sociale ne peut être limitée à un petit cercle de lettrés, à une élite; elle doit porter sur la masse populaire. C'est sur le peuple qu'il faut agir.

Oh! sans doute, Érasme voyait beaucoup mieux que Luther les points faibles de la thèse protestante à côté de ceux de la thèse catholique. Il avait raison de signaler l'autoritarisme dogmatique des réformateurs, les mauvaises herbes foisonnant dans le bon grain des églises protestantes naissantes. Il avait mille fois raison quand il s'élevait contre leur prétention de faire accepter comme révélation divine ce qui n'était, en somme, que

leur interprétation individuelle de l'Écriture sainte. Il était dans le vrai quand il affirmait que la solution des questions théologiques en litige ne pouvait être fournie que par les lettrés et non par la foule ignorante. Il représentait un christianisme plus moderne, plus tolérant, plus laïque, plus conforme à notre christianisme actuel, quand il exhortait les hommes à ne pas se perdre dans des discussions dogmatiques, dépassant le plus souvent la portée de leur intelligence, mais à s'attacher à un christianisme pratique, à faire consister leur piété en sainteté de vie, en confiance à Dieu et au Christ, bref à avoir la religion du Christ, *religio Christi*, plutôt qu'une religion sur le Christ, *religio de Christo*. Il dépassait, de toute la portée d'un horizon merveilleusement étendu, la science des réformateurs. Il fut, ce que Voltaire sera au XVIIIe siècle, un esprit encyclopédique, ayant des notions sur tout, ayant touché à tout, à l'histoire, à la science sacrée, aux lettres profanes, à la critique littéraire, à la philophie, à la pédagogie, à la morale, à la politique, à l'église. Il était tout cela et il avait toutes ses supériorités; et cependant, sans Luther, il n'aurait jamais accompli la grande réforme que le monde réclamait et dont l'Église catholique a profité non moins que l'Église protestante, parce qu'il n'a pas la vaillance des grandes âmes, parce qu'il n'a pas d'enthousiasme, parce qu'il n'a pas la foi qui transporte les montagnes, parce qu'il n'a jamais connu la folie de la croix. Il possède la vérité; il n'est pas possédé par elle; il songe à lui-même avant de songer à la cause qui lui est confiée; il préfère la paix et la tranquillité à tous les autres biens; il se montre impropre aux grandes batailles de la vie. Or la vie réclame des combattants qui sachent affronter les périls et braver les tempêtes, des âmes fortes qui, ayant la paix dans leur for intérieur, ne se laissent pas troubler par les commotions extérieures. « Il est bon de dire la vérité, s'écrie Érasme, mais il ne convient pas de la dire à tout le monde, ni en tout temps, ni de toute façon »[1], et en vertu de ce principe il pèse et soupèse ses paroles de peur de se compromettre, il retire d'une

1) *Œuvres d'Érasme* (éd. Le Clerc), t. IX, p. 1217 (dans le *De libero arbitrio*).

main ce qu'il vient d'avancer de l'autre. Luther, à Worms, répond à ceux qui tiennent sa vie entre leurs mains : « Me voici, je ne puis autrement; que Dieu me soit en aide. »

Érasme est un grand esprit; Luther est une grande conscience. L'âme même du peuple parle par sa bouche. Il en a la rudesse et parfois même la brutalité; mais il en a aussi la franchise et le naturel. Il y a dans sa parole et dans ses écrits la spontanéité de la source qui jaillit des profondeurs de la terre. Ainsi jaillit sa pensée des profondeurs de l'âme humaine. Sa vie, c'est le drame intérieur du cœur chrétien, tourmenté de sa faiblesse, écrasé par son néant, angoissé par le péché, mais éclatant en action de grâce et en joyeuse confiance au Père céleste, parce qu'il a senti la grâce divine rayonner sur lui, comme le soleil au printemps ramène une vie nouvelle à la plante courbée sous la neige et flétrie par les pluies.

Érasme est un sage; Luther est un prophète. Le premier voit les choses telles qu'elles sont, le second les voit telles qu'elles devraient être. Le premier distingue, fait des réserves, tourne et retourne chaque question avec infiniment d'esprit et avec justesse; le second affirme plus qu'il ne démontre, mais il fait passer dans son affirmation la chaleur de la conviction qui l'anime; il entraîne les autres dans l'élan qui l'emporte lui-même. Il y a en lui quelque chose du souffle puissant de la tempête qui balaye les obstacles sur sa route, qui brise les cimes orgueilleuses des grands arbres séculaires et fait voler en tourbillons vertigineux les feuilles mortes entassées à la lisière des bois, mais qui, d'autre part, purifie l'atmosphère en chassant d'une manière définitive les microbes et les miasmes dont l'action délétère propageait la maladie et la mort. Il est le grand inspiré de la société moderne naissante, moins instruit, moins lettré, moins spirituel, moins fin qu'Érasme, mais plus puissant pour la lutte et plus apte à entraîner la foule.

Or, les réformes religieuses et sociales sont l'œuvre des prophètes et non des sages, des hommes de foi, non des hommes de science. Mettez en présence l'un de l'autre devant la foule, l'historien, l'économiste, le savant qui expose d'une façon métho-

dique et circonspecte les éléments d'une question politique ou sociale, et l'orateur qui résume dans un langage enflammé l'un des aspects de cette même question, d'une façon beaucoup moins complète, beaucoup moins exacte, beaucoup moins vraie, pour tout dire; vous verrez l'orateur entraîner la foule que le savant parviendra tout au plus à intéresser, parce que l'orateur a le feu sacré, parce qu'il remue le cœur et la conscience de ses auditeurs et non pas seulement leur intelligence, parce qu'il met en œuvre les forces vives de l'âme humaine.

Il ne suffit pas d'avoir raison; il faut encore convaincre les autres que l'on a raison. Il ne suffit pas de les convaincre; il faut encore les entraîner avec soi, et pour cela il faut avoir soi-même la foi; il faut se donner à la cause que l'on veut faire triompher. Il faut lui appartenir corps et âme, se sacrifier pour elle. Le sacrifice de soi-même, telle est la première condition pour exercer une action religieuse ou morale sur la société. Voilà l'enseignement qui ressort de la comparaison que nous venons d'établir entre Érasme et Luther, entre la réforme telle que l'entendait la Renaissance chrétienne et la réforme telle que la pratiqua Luther.

Et cette vérité ne vaut pas seulement pour le XVIe siècle. Elle est de tous les temps. L'Église, en effet, a toujours besoin de réforme; la société humaine, comme tous les organismes vivants, a constamment besoin d'être alimentée d'une nourriture spirituelle renouvelée. Le matérialisme religieux, l'immoralité masquant sous le couvert des grands principes l'égoïsme des heureux et des privilégiés, sévissent en tout temps comme à l'époque de Luther et d'Érasme, et le devoir des hommes de conscience et de foi désintéressée est toujours de combattre sans relâche ces déviations ou ces parodies de la religion. Or, il ne suffit pas pour cela d'étudier le mal, de le décrire, d'en gémir, de se livrer entre amis à des conversations fort intéressantes peut-être, puis de rentrer chez soi pour mettre sa robe de chambre et ses pantoufles, en se félicitant d'être parmi les sages et en se disant que la vérité et la justice feront leur chemin dans le monde par elles-mêmes sans que nous ayons besoin de nous en

mêler. Car la vérité et la justice ne valent que par le dévouement de ceux qui les ont reconnues, et les convictions ne sont vraiment fortes et salutaires que lorsqu'elles se traduisent en actes.

Jean Réville.

CORRESPONDANCE

RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS

Dans l'avant-dernière livraison de la *Revue*, M. Paul Oltramare a consacré à l'analyse critique de mon livre intitulé : *Les premières formes de la Religion et de la Tradition dans l'Inde et la Grèce* un remarquable et consciencieux article aux principales parties duquel la Direction veut bien m'autoriser à répondre. C'est ce que je vais faire le plus succinctement possible dans les lignes suivantes. L'intérêt général qui s'attache aux questions que je suis amené à discuter me servira, je l'espère, d'excuse auprès du lecteur pour un plaidoyer moins personnel qu'il n'en a l'air.

I

D'une manière générale M. Oltramare me reproche de m'abandonner à « l'aperception » qu'il définit « un processus psychologique qui consiste à juger toute nouvelle acquisition de l'esprit à la lumière des idées déjà emmagasinées. »

Est-ce un blâme? Alors, à quelle lumière jugera-t-on les acquisitions nouvelles? Faut-il les laisser éparses, faute d'être sûr de les classer du premier coup d'une manière définitive? Ce blâme n'irait rien moins qu'à interdire tout essai de système à l'esprit humain. L'extrême-gauche du positivisme va peut-être jusque-là. Mais n'est-ce pas excessif? L'aperception, ou, disons mieux, l'esprit de système (qui se confond en dernière analyse avec l'esprit scientifique, si l'on admet que la science a pour but de classer les phénomènes) n'encourt de reproche que quand on est conduit par là à des erreurs de fait ou de logique. Je ne crois donc pas avoir à me défendre d'être systématique, et je ne m'avouerai touché que par les critiques qui me prendront en flagrant délit de faute matérielle ou de raisonnement sophistique.

J'ajouterai que l'aperception qui, si l'on n'y prend garde, peut conduire au faux système, peut aussi faire rejeter *a priori* des idées justes. A la rigueur, la critique de M. Oltramare pourrait se retourner contre lui-même.

II

Il ne peut être question d'étudier le rituel dans le Véda même; les données que les hymnes fournissent à cet égard sont pour cela trop fragmentaires et trop peu claires. Il faut donc s'adresser aux Brâhmaṇas et aux Sûtras. Je vois bien que M. R. nie l'autorité de la littérature postvédique pour le rituel comme pour l'exégèse verbale. « Les rites, dit-il, différaient d'école à école, donc ils n'avaient rien de constant, eu égard, du moins, au rite vraiment original et un dont ils sont issus. » Mais ce n'est là qu'une affirmation gratuite[1].

Sommes-nous pourtant si loin de nous entendre quand M. Oltramare m'accorde à quelques lignes de là « qu'à mesure que se compliquait le rituel du soma... il s'est introduit dans la tradition liturgique des différentes écoles des divergences de plus en plus nombreuses? » Que fais-je de plus sinon d'admettre que cette expansion est la suite d'un mouvement initial analogue et n'est-ce pas exagéré de dire qu'une conjecture aussi logique et aussi conforme aux faits que nous connaissons n'est qu'une « affirmation gratuite? »

III

Il y a à la base même de l'argumentation de l'auteur des raisonnements qui ne paraissent point satisfaire aux règles d'une sévère logique. M. R. constate par exemple que le mot Dieu est commun sous une forme à peu près identique aux Hindous, aux Grecs et aux Latins; il estime que la mention du sacrifice dans les plus anciens documents sanscrits, zends, grecs, romains, etc., en atteste nettement le caractère indo-européen. Rien par conséquent ne prouve l'antériorité du sacrifice par rapport à la notion d'une divinité.

M. Oltramare paraît oublier que j'ai pris à tâche de démontrer que le nom des dieux (sc. *deva*) ne désigne autre chose dans les hymnes védiques que les flammes du sacrifice, et que tel passage d'Homère, par exemple, où l'on voit l'ambroisie ranimer les dieux languissants, fournit un puissant argument dans le même sens,

1) Toutes les parties en petit texte sont empruntées à l'article de M. Oltramare.

en ce qui concerne la Grèce. Or, si les dieux sont les feux sacrés, les idées qui se sont attachées aux dieux en tant que personnification de ces feux sont nécessairement postérieures au rite même qui a pour objet l'allumage du sacrifice[1].

IV

La présence d'un même mot, au sens de sacrifice, dans plusieurs des langues indo-européennes, prouve ou semble prouver l'existence de rites dans la période proethnique, mais ne prouve nullement l'identité originelle des sacrifices grecs, romains, hindous, etc.

Ce qui prouve cette identité est l'identité même du rite principal qui consiste chez tous ces peuples à allumer le feu sacré et à l'alimenter par des libations. Le rapprochement d'Agni *hutabhuj* de la religion védique avec les dieux homériques qui vivent d'ambroisie me paraît encore (est-ce de l'aperception?) singulièrement importante dans le cas dont il s'agit.

V

M. R. veut que les mythes soient issus de bévues qui consistaient à prendre au propre des formules dont le sens était métaphorique. Il est bien vrai que nombre de mythes proviennent de paroles mal interprétées. Les lecteurs de cette *Revue* se rappellent certainement un fort intéressant article où M. J. Réville montre comment la légende qui fait de saint Pierre le portier du paradis est née de la parole trop littéralement comprise : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. » Mais n'est-il point évident que les erreurs populaires ou sacerdotales sur le sens de telle ou telle formule ne sont point génératrices de conceptions nouvelles, et que c'est hantés par elles que le peuple ou les prêtres ont fini par interpréter dans un sens qui leur était familier des formules isolées de leur contexte.

Ne jouons-nous pas ici sur les mots? Est-ce que le fait de voir dans saint Pierre le portier du paradis n'est pas une *conception*

1) M. Oltramare, qui me reprocherait volontiers de ne voir que figures dans le Véda et les poésies homériques, opine que j'ai tort de prendre au propre les expressions védiques si nettes *somaḥ samiddho* ou *pavamâno* « la liqueur allumée ». Voilà qui s'appelle ne laisser aucune échappatoire à son adversaire! — J'ajoute que la traduction raisonnée du IXe livre du *Rig-Veda* à laquelle je travaille en ce moment mettra en évidence avec un luxe de preuves absolument concluant la nature incandescente du soma védique.

nouvelle, un détail dont *s'est enrichie* la mythologie chrétienne? Et en quoi ce détail diffère-t-il essentiellement, par exemple, de celui qui consiste à représenter les nymphes comme les nourrices de Jupiter, parce que les eaux (sacrées) qu'elles personnifient alimentent le feu du sacrifice dont Jupiter est de son côté la figure ou le mythe? De part et d'autre le procédé est le même, et si d'un côté la préexistence du type de saint Pierre a facilité l'éclosion de la légende qui le représente comme le portier du paradis, de l'autre, la préexistence des nymphes et de Jupiter a aidé au développement de la circonstance qui s'est ajoutée dans l'exemple en question aux idées mythiques que leurs noms impliquaient déjà. Tout au contraire de ce que M. Oltramare croit pouvoir affirmer, la formule est dans les deux cas positivement *génératrice*, et il est facile de montrer, en effeuillant les mythes indo-européens, que leur frondaison tout entière se compose de détails de ce genre dont l'éclosion et le développement résultent de circonstances purement *verbales* où la sensation et la réflexion sont également absentes.

VI

Je crois avec M. R. que, dans l'ordre de succession des phénomènes religieux, le rite est antérieur au mythe, mais j'estime que le sentiment, ou la sensation religieuse, a précédé le rite lui-même.

La transformation du feu domestique en feu sacré n'a pu se faire qu'après qu'il s'était déjà formé une conception, aussi vague, aussi obscure qu'on voudra, de quelque puissance non humaine d'où dépendait le bien-être de l'homme.

J'estime, au contraire, que rien ne venant de rien, la sensation religieuse ne saurait être initiale, et j'en vois le début, par exemple et au moins pour partie, dans l'admiration qu'on a éprouvée pour le mythe des Dévas à la suite de formules comme celles qui remplissent les hymnes et qui consistent à dire : « le Dieu (personnification de la flamme sacrée) brille ou resplendit. »

VII

Ce que je conteste en tout cas, c'est que l'histoire religieuse de l'humanité soit soumise à des lois nécessaires... L'influence des individus y est prépondérante. Un homme doué d'un profond sentiment religieux peut lancer inopinément une nation, plusieurs nations même, dans une voie toute nouvelle.

Encore une fois, *ex nihilo nihil.* Pour moi, chaque circonstance de l'histoire religieuse comme de l'histoire politique est conditionnée par une ou plusieurs circonstances précédentes; et les individus en pareils cas, s'appelassent-ils Mahomet, ne sont que les instruments inconscients de ces circonstances mêmes dont la complexité explique la diversité.

VIII

Je remarquerai incidemment que je ne rapproche que pour le sens le grec ἀγάννιφος du sanscrit *nabhasvant* et que le fragment de Parménide dont M. Oltramare conteste ma traduction est de ceux qui par leur extrême laconisme permettent les interprétations les plus différentes.

M. Oltramare me demande, enfin, comment j'explique que les Grecs versaient du vin sur l'offrande du sacrifice et non pas une liqueur inflammable. Bien simplement par ces vers de Virgile :

Ter liquido ardentem perfudit (Cyrene) nectare Vestam,
Ter flamma ad summum tecti subjecta reluxit.

(*Georg.*, IV, 383-4);

et ceux-ci d'Ovide :

Thure dato flammis, vinoque in thura profuso
Caesorumque boum fibris de more crematis, etc.

Chacun sait du reste que les vins liquoreux et alcooliques de Grèce et d'Italie sont susceptibles de s'enflammer. Ils brûlaient d'autant mieux sans doute qu'on les mêlait pour sacrifier à des substances résineuses.

Paul Regnaud.

Note de M. P. Oltramare

Dans la « Réponse » qu'on vient de lire, M. Regnaud s'est contenté de résumer quelques-unes des idées qu'il avait exposées dans son livre; parfois, il emploie, pour me réfuter, précisément les procédés de raisonnement dont je conteste la légitimité. Il me semble par conséquent que mes objections subsistent entières, et je n'ai qu'à renvoyer à mon compte-rendu les lecteurs que ce débat pourrait intéresser. En tout cas, c'est un devoir pour moi de remercier M. Regnaud de la courtoisie avec laquelle il a accueilli mes observations.

P. O.

REVUE DES LIVRES

E. W. Hopkins. — **The religions of India**. *Handbooks on the history of religions*, t. I. — Boston et Londres, Ginn et Cie; 1 vol. relié in-8, de XIII et 612 p., avec appendice bibliographique et index. — Prix : 8 sh. 6.

M. Morris Iastrow, professeur à l'Université de Pennsylvanie, auquel l'étude scientifique de l'histoire des religions aux États-Unis doit déjà beaucoup, nous annonçait, lors de son avant-dernier séjour à Paris, où il vient souvent, qu'il allait entreprendre la publication d'une série de manuels sur les principales religions. Avec la netteté de décision et la promptitude d'exécution qui caractérisent si heureusement les hommes du Nouveau-Monde, il s'est assuré le concours des maîtres les plus distingués de son pays, il a trouvé un éditeur, il a obtenu de ses collaborateurs qu'ils se missent à l'œuvre et qu'ils fussent prêts à temps, toutes choses dont ceux-là seuls connaissent les difficultés qui ont assumé des tâches analogues, et cet été même il pouvait nous présenter le premier volume. Les États-Unis, et par le fait tous les pays de langue anglaise, vont ainsi être dotés d'une histoire complète des religions, et, si la suite de cette publication répond au premier volume que nous venons de recevoir, il se pourrait bien que cette collection de manuels fût bientôt la meilleure et la plus pratique des œuvres de ce genre.

Le premier volume est consacré aux religions de l'Inde et a pour auteur M. E. W. Hopkins, professeur de sanscrit et de philologie comparée à Bryn Mawr College. Quelques mots d'abord sont nécessaires sur les principes dont s'est inspiré M. Morris Iastrow. Dans une courte préface il s'exprime ainsi :

« La méthode suivie dans cette collection diffère de celles qui ont été appliquées précédemment à l'histoire des religions, en ce que l'on s'est proposé de réunir les résultats acquis par l'étude historique des religions plutôt que d'ajouter de nouvelles recherches à celles qui ont déjà été faites... Aussi la discussion proprement dite a-t-elle été réduite au minimum ; l'on a visé avant tout à donner un exposé clair et complet des faits relatifs à chaque religion. »

« L'éditeur, est-il dit un peu plus loin, espère fournir ainsi une série de livres qui puissent servir de manuels pour l'étude historique des religions dans nos universités et nos séminaires. »

Un plan général préside à la composition des divers volumes : ils commencent par l'énumération des sources et la détermination de la méthode appliquée à l'interprétation des documents. Ensuite vient une section consacrée aux don-

nées ethnographiques et géographiques avec une esquisse de l'histoire générale du peuple dont on étudie la religion. Le corps proprement dit de chaque volume contiendra, dans l'ordre jugé le plus convenable à son sujet par l'auteur, un exposé des croyances, des dieux, des relations entre les dieux et les hommes, des conceptions relatives à la vie et à la mort, des rites et des usages, une étude sommaire de la littérature et de l'architecture religieuses, et un tableau du développement historique de la religion étudiée ainsi que de ses rapports avec les autres. Des index et des bibliographies permettront aux lecteurs de se retrouver facilement et de faire des études personnelles.

Le prochain volume traitera de la religion assyro-babylonienne et sera rédigé par M. Morris Iastrow lui même. Nous nous félicitons vivement de voir le brillant essor de la science des religions aux États-Unis. La cause à laquelle nous travaillons depuis quinze ans dans cette Revue fait constamment de nouveaux progrès, et nulle part elle n'a rencontré de collaborateurs plus actifs et plus éclairés qu'en Amérique. Nous espérons que la nouvelle collection de manuels contribuera à faire comprendre le grand intérêt et l'importance, à la fois historique, psychologique et religieuse, de ces travaux en apparence purement techniques.

Le nom de M. Hopkins est à lui seul déjà une garantie de la valeur du premier volume sur les religions de l'Inde. Pour les lecteurs de cette Revue en tout premier lieu, comme pour tous ceux qui n'ayant pas fait d'études personnelles approfondies sur les religions de l'Inde, sont bien obligés de s'en remettre en grande partie à un guide autorisé lorsqu'ils veulent pénétrer dans le labyrinthe de la littérature religieuse de ce pays, l'hommage rendu par M. Hopkins, dans sa Préface, à notre éminent collaborateur, M. Barth, l'étroite parenté entre sa conception de l'évolution religieuse de l'Inde et celle du maître français, constituent de nouveaux titres à notre confiance. L'auteur lui-même nous dit que, s'il n'avait eu en vue que de tracer un tableau du développement et des relations réciproques des diverses religions de l'Inde, il aurait été inutile de faire un nouveau livre après celui de M. Barth. Mais ce dernier ne contient pas de citations; c'est un livre fondé sur la littérature religieuse de l'Inde, avec de simples renvois à des textes qu'il faut se procurer ailleurs. M. Hopkins, écrivant pour des étudiants qui ont besoin tout d'abord d'un introducteur, mais qu'il faut également inciter à se familiariser directement avec les produits de l'esprit hindou, a voulu les mettre plus directement en rapports avec les textes mêmes des documents, soit par des citations, soit par des analyses. « Pour se faire une première notion de la théologie grecque, dit-il p. XII, la lecture d'Homère est plus utile que celle de Preller ; il en est de même sur d'autres domaines. »

Le but que s'est proposé M. Hopkins n'est donc pas tout à fait le même que celui de M. Barth, et l'on ne peut que le louer d'avoir eu l'ambition de mettre ses lecteurs directement en contact avec les documents. Autre chose est de

savoir jusqu'à quel point ce contact direct est réel. Lorsqu'il s'agit des poèmes d'Homère, il n'y a guère d'incertitude sur le sens des textes; les traductions sont plus ou moins rigoureuses, il peut y avoir discussion sur des nuances dans l'interprétation ou sur le texte exact de quelques passages; le sens général n'en est pas douteux, et le travail de l'historien se distinguera surtout par le soin qu'il mettra à tirer des poèmes homériques tous les renseignements qu'ils contiennent sur la religion de la période homérique. Pour une notable partie des documents sur lesquels se fonde notre connaissance des religions de l'Inde, spécialement pour les plus anciens et les plus importants, il n'en est plus de même. Tantôt les textes sont tellement obscurs que leur interprétation varie infiniment suivant les exégètes, tantôt ils nous transportent dans un monde intellectuel et moral tellement étranger au nôtre qu'il nous est à peu près impossible de nous y retrouver sans le secours des explications fournies par le savant qui nous les présente. En outre, la littérature religieuse de l'Inde est extrêmement considérable; les quelques fragments que l'on peut nous en faire connaître par des citations ou des analyses dans un manuel, seront nécessairement choisis et commentés par l'auteur en conformité avec la conception personnelle qu'il se fait de l'histoire religieuse de l'Inde. Il nous paraît donc à peu près impossible de donner à des lecteurs, incapables de contrôler par eux-mêmes les assertions de l'historien, un exposé réellement objectif de cette histoire. La part de la subjectivité de l'auteur reste nécessairement très grande; même quand il nous donne des textes ou quand il les résume, nous les voyons toujours à travers les lunettes avec lesquelles il les a lui-même étudiés. C'est là un malheur en quelque sorte inévitable en pareille matière, et dont il faut se consoler en cherchant à nous éclairer par la comparaison des diverses interprétations et en soumettant à un scrupuleux examen, pour autant que cela nous est possible, la rigueur scientifique de la méthode suivie par chaque historien. Puisque nous devons passer par son témoignage pour arriver à l'objet de notre étude, tâchons du moins de nous assurer que son témoignage est indépendant et loyal, qu'il n'est pas dominé par des considérations systématiques ni enchaîné à des thèses aprioristiques. Et peut-être cela vaudra-t-il encore mieux pour nous que de nous attaquer personnellement, sans préparation suffisante, au commentaire de textes que nous ne sommes pas capables de comprendre. Que les sanscritistes de profession le fassent, rien de mieux; mais que les amateurs ne s'en mêlent pas. Or, les manuels du genre de celui que nous étudions sont faits pour les gens du dehors plutôt que pour les habitués de la maison.

Nous avons assez dit l'excellente impression que laisse le livre de M. Hopkins pour que l'on ne voie pas dans les observations précédentes une appréciation défavorable de son œuvre. Au contraire, il est de ceux que l'on prendra volontiers pour guide, parce que l'on se sent avec lui en mains sûres, et tel est aussi l'avis des indianistes les plus compétents dont nous avons pu recueillir l'opinion.

Voici le plan de son Manuel. Une introduction de vingt-cinq pages a pour but de faire connaître la nature des documents, les dates qu'il faut leur assigner, ou plutôt — car M. Hopkins use d'une sage réserve en fait de chronologie hindoue — l'ordre de succession qu'il faut leur attribuer, ainsi que la méthode d'interprétation qu'il convient de leur appliquer. Le chapitre II traite de l'ethnographie et de la géographie. Quatre chapitres sont consacrés au Rig-Véda (*Upper gods; Middle gods; Lower gods; Yama and other gods, Vedic Pantheism, eschatology*). L'Atharva-Véda et sa démonologie sont traités à part comme de juste. Le chapitre VIII nous reporte à des considérations plus générales; il a pour objet la comparaison des anciennes divinités de l'Inde avec celles des autres Aryens. C'est ici surtout que l'on appréciera la réserve et le scepticisme prudent de M. Hopkins; ce chapitre commence par un parallèle des plus curieux entre les caractères réputés propres à la religion aryenne primitive et les traits distinctifs des croyances religieuses des diverses tribus d'Iroquois. On voit que M. A. Lang et l'école anthropologique ont passé par là, et que la fascination de la mythologie comparée fondée sur la philologie comparée ne s'exerce plus sur M. Hopkins. Peut-être même trouvera-t-on qu'il va parfois trop loin dans son dédain pour les rapprochements philologiques de certains noms divins. La conclusion, en ce qui concerne la religion védique, s'abstient de toute thèse exclusive. « Dans le Véda, dit M. Hopkins (p. 174), il y a une religion de la nature et une religion des ancêtres. Elles se rejoignent, mais ne se confondent pas; on sent que ce sont des croyances distinctes. Quoique d'aucuns les nient en bloc, il y a certainement des mythes solaires dans les hymnes védiques. Des héros morts peuvent être devenus dieux, mais les dieux sont aussi des phénomènes naturels et, encore, des abstractions. Celui qui nie la réalité de l'une quelconque de ces sources de divinités ignore les choses de l'Inde. »

L'auteur passe ensuite au Brahmanisme (ch. IX), au panthéisme brahmanique avec les Upanishads (ch. X) et à un très intéressant chapitre sur le brahmanisme populaire, c'est-à-dire sur ce formalisme brahmanique, dont les livres de lois ont conservé les prescriptions à l'usage et pour l'instruction du peuple. C'est l'une des parties les plus intéressantes et les plus neuves du livre. Viennent alors les grandes hérésies, le Jaïnisme (ch. XII) et le Bouddhisme (ch. XIII), ce dernier peut-être un peu écourté, puis l'hindouisme avec le Vishnouisme et le Çivaïsme (ch. XIV et XV). Ici encore nous croyons que le Manuel de M. Hopkins rendra de grands services. Le seizième chapitre a pour objet les Purânas, les sectes anciennes, les fêtes et la Trinité indienne. Les sectes modernes, où l'auteur voit encore avec raison la continuation de l'évolution religieuse de l'Inde, sont traitées à part (ch. XVII). On appréciera aussi beaucoup le chapitre XVIII sur les particularités religieuses des tribus non civilisées de l'Inde, où se trouve mainte fois l'explication de certains caractères jusqu'alors inexpliqués des religions plus développées. Le dernier chapitre, *India and the West*,

nous ramène à des sujets plus complexes : l'action exercée sur l'Inde par les civilisations occidentales, savoir : chaldéo-assyrienne, perse, gréco-romaine, chrétienne, islamique. L'auteur se borne à émettre son opinion, sans entrer dans la discussion des questions nombreuses et complexes qui surgissent ici à chaque pas. Il ne pouvait guère agir autrement dans un manuel. Il préfère s'attacher à dégager les caractères permanents et en quelque sorte spécifiques de la pensée religieuse et de la morale de l'Inde. On remarquera, d'ailleurs, au cours du volume entier, combien M. Hopkins est peu porté à déduire un emprunt ou une influence directe, de toute analogie qui se présente entre deux religions : nous nous garderons bien de lui en faire un reproche.

Il est d'autant plus remarquable qu'il n'hésite pas à reconnaître l'origine hindoue de la philosophie pythagoricienne, après von Schroeder et Garbe, et par l'intermédiaire du pythagorisme l'influence d'idées ou de croyances originairement hindoues sur la philosophie platonicienne (voir p. 559 et suiv.). La même conclusion est adoptée en ce qui concerne le gnosticisme et le néoplatonisme. Nous ne pouvons accepter celle-ci que sous les plus expresses réserves. En ce qui concerne le pythagorisme, il y a des vraisemblances, mais le gnosticisme et le néoplatonisme, qui n'est que la plus haute expression philosophique du gnosticisme païen, sont des phénomènes trop généraux et trop intimement unis à l'évolution de la pensée dans le monde antique pour s'expliquer par une simple influence de quelques spéculations du système Sankhya. On cite à l'appui des traits du système de Bardesane ou des théorèmes de Porphyre, mais le gnosticisme, dans la plupart de ses manifestations, est tout à fait indépendant de Bardesane et le néoplatonisme est antérieur à Porphyre.

La fin de ce dernier chapitre touche un peu à toutes sortes de questions, notamment au néobouddhisme dont l'auteur se moque agréablement et au problème des missions chrétiennes. Elle soulève encore beaucoup d'autres observations. Il serait oiseux de s'y attarder, puisque cette fin sort à vrai dire du sujet du livre. L'appendice bibliographique et l'index nous y ramènent, et de la façon la plus avantageuse. L'étudiant en tirera le plus grand profit ; ils sont pratiques, complets et clairs, sans surcharge. Comme le livre entier, ils sont destinés à rendre de grands services.

Jean Réville.

F. J. Gould. — **A concise history of religion**, II. — Londres, Watts ; 1 vol. in-12 de 209 pages.

Nous avons longuement parlé du premier volume de cette histoire sommaire de la religion (voir *Revue*, t. XXVIII, p. 207 et suiv.), et nous nous permettons de renvoyer le lecteur à ce que nous avons déjà dit sur la nature et les caractères de l'œuvre entreprise par M. Gould. Le second volume est consacré à l'histoire du Judaïsme, de la littérature sacrée juive et du milieu dans lequel

s'est développé le christianisme primitif. On voit par le seul énoncé que, pour faire tenir en 209 pages in-12 une matière aussi abondante, il a fallu condenser et s'abstenir de toute espèce de discussion critique. L'auteur écrit pour le grand public et de seconde main. Il cherche à résumer les résultats acquis par les meilleurs orientalistes et les critiques les plus autorisés, à l'usage de ceux qui n'ont pas le temps ni les moyens d'étudier directement les textes ni de lire les commentaires scientifiques. Son ambition n'est pas d'ajouter quelque chose au capital scientifique, mais d'en vulgariser les bénéfices, et il n'a d'autre prétention que d'avoir judicieusement comparé les diverses autorités de la critique moderne auprès desquelles il est allé quérir des lumières.

En général il a fait de bons choix. Robertson Smith, Kuenen, Renan, Montefiore, Driver, Cheyne, Stade, etc., ont été ses principaux inspirateurs. Peut-être aurait-il mieux valu user avec plus de prudence des hypothèses, ingénieuses et savantes, mais trop souvent hasardées, de M. Sayce. En critique biblique, l'auteur suit l'école dite grafienne. Il a tenu avec raison à encadrer l'histoire du Judaïsme biblique dans celle des religions sémitiques et à faire ressortir les traits communs au groupe entier, ainsi que les éléments communs à la tradition israélite et aux traditions mythologiques et rituelles des peuples voisins, surtout des Assyro-Chaldéens. J'ai l'impression qu'il n'a pas dégagé avec la même vigueur ce qui fait l'originalité incomparable de la religion d'Israël, c'est-à-dire le prophétisme éthique. Je ne trouve pas non plus dans son livre une analyse suffisamment claire du développement de cette religion ; il nous donne dans une série de paragraphes une grande quantité de faits ou d'observations, groupés judicieusement par ordre de matières, par voie d'énumération et de juxtaposition, mais ces paragraphes sont des *membra disjecta* ; je vois bien les membres, je ne vois pas l'organisme. Que M. Gould lise la *Israelitische und jüdische Geschichte* de Wellhausen, il comprendra tout de suite, par comparaison, ce qui manque à son livre. Or, il me semble que, justement pour le grand public, il n'est pas tant nécessaire d'accumuler tous les faits de détail dans des énumérations propres à le fatiguer que de choisir parmi les faits à l'appui de sa thèse les plus significatifs, d'en faire ressortir la valeur, et surtout de lui montrer l'évolution des choses, de manière qu'il garde l'impression d'un ensemble vivant.

Quant au chapitre intitulé : *Environment of early christianity*, il y aurait beaucoup d'objections à lui adresser ou d'éclaircissements à lui demander. Gardons-nous de statuer un emprunt ou une influence directe d'une religion sur une autre, aussitôt que nous constatons quelques ressemblances entre leurs traditions. Quand on groupe, à la suite de M. Arthur Lillie, en une seule page une longue suite de ressemblances ou d'analogies entre la légende du Bouddha et la tradition chrétienne sur Jésus, on laisse aisément au lecteur insuffisamment préparé l'impression que décidément l'histoire de Jésus de Nazareth a été calquée sur celle du Bouddha Gautama. Et cependant rien n'est plus étranger à l'histoire scientifique, fondée sur des documents et non sur des rapproche-

ments fantaisistes, qu'une pareille assertion. Il serait encore beaucoup plus facile de dresser une liste infiniment plus longue des différences profondes et irréductibles entre les deux histoires. Qu'est-ce que cela prouve? Il faut pouvoir établir d'une façon quelconque la transmission historique d'une idée ou d'un rite pour être autorisé à l'admettre, ou tout au moins pouvoir se fonder sur des noms communs ou des expressions communes en lesquels se révèle leur filiation historique.

M. Gould, il est vrai, se montre assez réservé à l'égard de ces rapprochements, mais la place qu'il leur accorde est encore trop considérable. A mon sens, il aurait dû purement et simplement éliminer du chapitre, dans lequel il décrit le milieu où le christianisme est né, tout ce qui concerne le Bouddhisme, l'Hindouisme, et même le Mithriacisme; car l'action que le Mithriacisme a exercée sur l'Église chrétienne ne s'est nullement fait sentir aux origines chrétiennes, mais beaucoup plus tard, à la fin du IIIe et au IVe siècle. L'Église victorieuse lui doit plus que l'Église persécutée. Au lieu de se lancer dans ces considérations aventureuses, il aurait mieux valu faire ressortir davantage la transformation que subit le Judaïsme de la Diaspora au contact de la civilisation hellénique. C'est là que se trouve le véritable milieu dans lequel s'est formé ou plutôt déformé le christianisme originel.

Le prochain volume traitera du Nouveau Testament et du christianisme ancien. C'est évidemment le sujet qui tient le plus à cœur à l'auteur. Il y a lieu de le féliciter de ce que le ton de polémique, dont il y avait trop d'échos dans son premier volume, ait à peu près complètement disparu du second. Puisse-t-il ne pas reparaître dans le troisième! Il me semble aussi que l'auteur ferait bien de tenir compte davantage de l'élément proprement religieux, des émotions de la piété, de la puissance du sentiment et de l'action du mysticisme dans ces questions religieuses. Autrement on n'arrive pas à les comprendre ni à les apprécier.

Jean Réville.

A. Bastian. — **Die Verbleibs-Orte der abgeschiedenen Seele.** *Ein Vortrag in erweiterter Umarbeitung.* — Berlin, Weidmann, 1893, in-8°, II-116 p., avec 3 planches.

M. Bastian a réuni dans cet opuscule de très nombreux renseignements sur les croyances des anciens et des peuples non civilisés relatives à la nature et à la destinée de l'âme, aux séjours des âmes, aux rapports des morts avec les vivants; il y donne aussi d'abondants détails sur le culte des morts et sur les pratiques destinées à préserver les vivants des dangers que volontairement ou involontairement peuvent leur faire courir les morts. Il fournit de nombreux exemples de ce fait que la vie d'outre-tombe est considérée comme une continuation de la vie terrestre par les peuples non civilisés, et non pas comme une expia-

tion des fautes commises durant cette vie ou une réparation des injustices endurées. Il s'efforce de mettre en lumière l'importance capitale que présente pour la constitution d'une psychologie générale scientifique, l'étude des manifestations spontanées de la « pensée ethnique élémentaire » : c'est là, semble-t-il, le but même que s'est assigné M. B., et le sujet particulier où il s'est attaché plus spécialement ne paraît être qu'un exemple qu'il a choisi pour illustrer sa démonstration. Malheureusement, on ne peut guère saisir de plan dans ce mémoire, et l'enchaînement des idées est fort difficile à suivre. Les faits sont rapportés sans aucune indication de provenance; c'est à peine s'il y a, çà et là, une référence, incomplète du reste et inutilisable; les rares indications de sources se rapportent d'ailleurs, en général, à d'autres ouvrages de M. B. Il n'y a pas en ces 116 pages une seule division; M. B. n'a indiqué ni chapitres ni paragraphes. Il n'a fait ni sommaires ni tables des matières, et, sans le titre, on ne saurait peut-être pas quel est le sujet traité : c'est une interminable énumération de faits juxtaposés sans ordre apparent. Il semble que M. B. se soit contenté de mettre ses « fiches » bout à bout et en omettant les renseignements bibliographiques qu'elles doivent sans doute porter. Et dans ce défilé rapide de faits sommairement rapportés — et souvent même indiqués seulement par une obscure allusion — il n'y a pas un arrêt, pas une halte; M. B. néglige de résumer ce qu'il vient d'exposer, de dégager le sens des faits qu'il accumule. Au lecteur à faire cette besogne; à lui aussi de chercher les sources d'où proviennent ces documents qu'a hâtivement entassés M. B. M. B. est à coup sûr de tous les écrivains actuels celui qui possède de l'ethnographie comparée la connaissance la plus étendue, la plus complète et la plus sûre; ses ouvrages sont d'inépuisables répertoires de faits. Malheureusement, pour en tirer parti, il faut connaître la question traitée presque aussi bien que l'auteur, et il est peu de gens qui s'en puissent vanter. Il paraît que M. B. enseigne à la perfection, avec ordre et clarté ; que ne réserve-t-il un peu de cette clarté et de cet ordre pour ses livres! Ils deviendraient l'indispensable instrument de tous les progrès dans la connaissance des peuples non civilisés. C'est avec tristesse qu'il faut s'avouer que tant d'érudition et une si merveilleuse intelligence de l'état d'esprit des sauvages ne lui ont servi jusqu'à aujourd'hui qu'à composer des livres qui demeurent inutiles à la plupart de ceux auxquels ils sont destinés.

L. Marillier.

P. W. Joyce. — **Old Celtic Romances**, translated from the gaelic. 2e édition revue et augmentée. — Londres, D. Nutt. 1894, in-12, xx-446 pages.

M. P. W. Joyce vient de faire paraître une seconde édition, revue et augmentée, de la collection de récits épiques et de contes merveilleux, traduits

du vieil irlandais en anglais, qu'il avait publiée en 1880. Il est au nombre de ceux qui ont le plus largement contribué à répandre hors du cercle étroit des celtistes la connaissance de la philologie, de l'histoire et de la légende irlandaises. A l'heure où le recueil de M. Joyce a paru, il a attiré l'attention du public lettré sur les traditions de l'ancienne Irlande, et il semble avoir rendu à la cause de la littérature irlandaise des services analogues à ceux que la traduction que Lady Guest a donnée des Mabinogion avait autrefois rendus à la littérature galloise. Aujourd'hui encore et malgré l'apparition du bel ouvrage de M. d'Arbois de Jubainville, ce livre a conservé toute sa valeur et tout son intérêt. Les récits publiés dans ce volume sont au nombre de douze : 1° *The Fate of the children of Lir, or the Four White Swans* ; 2° *The Fate of the children of Turenn, or the Quest for the eric-fine* ; 3° *The Overflowing of Lough Neagh and the Story of Liban the Mermaid* ; 4° *Connla of the Golden Hair and the Fairy Maiden*; 5° *The Voyage of Maildun* ; 6° *The Fairy Palace of the Quicken Trees* ; 7° *The Pursuit of the Gilla Dacker and his horse* ; 8° *The Pursuit of Dermat and Grania* ; 9° *The Voyage of the sons of O'Corra* ; 10° *The chase of Slieve Culinn* ; 11° *The chase of Slieve Fuad*; 12° *Oisin in Tirnanoge or the last of the Fena.* Les trois derniers de ces récits sont en vers dans le texte original. Les fragments épiques et les contes merveilleux publiés par M. Joyce ont été traduits directement par lui sur les mss. irlandais, conservés dans les bibliothèques anglaises, principalement celles de Trinity College (Dublin) et de la Royal Irish Academy. Il s'est aidé des traductions parues antérieurement, mais la plupart d'entre elles, faites dans un but philologique, étaient d'une telle littéralité que la lecture en était rebutante pour ceux qui cherchaient dans ces récits des renseignements sur l'organisation sociale ou les croyances de la vieille Irlande. La traduction de M. Joyce, au contraire, écrite en une langue élégante et alerte, reproduit le mouvement et la couleur du texte, sans s'astreindre à décalquer la forme même des phrases ; c'est un livre de mythologie et d'histoire, et non pas un livre de linguistique que l'auteur a prétendu faire. Les contes et les fragments d'épopée que renferme ce recueil remontent sous leur forme actuelle aux premiers siècles du moyen âge ; mais ce sont certainement des réadaptations à demi christianisées de légendes plus anciennes, qui nous reportent au moins jusqu'au temps de César, et peut-être jusqu'aux époques lointaines où les tribus aryennes qui devaient peupler l'Irlande n'avaient point encore passé l'océan. Certaines de ces légendes épiques se rapportent à des évènements historiques, d'autres ont été créées de toutes pièces par l'imagination des anciens conteurs, des « shanachies », mais les épisodes que nous y rencontrons, les croyances qui s'y expriment sont ceux même que nous retrouvons dans le *folk-lore* de tous les peuples aryens et, à dire vrai, dans les traditions et la littérature merveilleuse de tous les peuples civilisés ou non civilisés. Comme la rédaction actuelle de ces contes appartient à une époque où le christianisme avait depuis longtemps déjà conquis l'Irlande entière,

nous n'y trouvons que de vagues et confuses allusions aux anciens dieux, identifiés d'ordinaire aux démons (voir le Voyage des fils de O'Corra) ; les druides sont réduits au rôle de magiciens, et nul détail précis n'est donné sur les cultes qui ont disparu devant les progrès de la religion nouvelle. Mais les croyances élémentaires qui sont à la base des grandes légendes divines ont subsisté intactes.

Dans le premier récit : « La destinée des enfants de Lir ou les quatre cygnes blancs », nous avons un exemple de la foi persistante aux métamorphoses magiques des hommes en animaux ; les cygnes, en lesquels ont été changés les trois jeunes princes et leur sœur, ont conservé le langage et toutes les façons de sentir et de penser qu'ils avaient avant leur transformation. Déjà cependant on s'en étonne, et il semble que le narrateur conçoive nettement cette infériorité de l'animal vis-à-vis de l'homme, que le sauvage n'admet pas, dont à vrai dire il n'a pas même l'idée. Dans le Voyage de Maildun et celui des fils de O'Corra, de nombreux épisodes montrent clairement que les Celtes n'avaient point encore cessé à cette époque de se représenter l'âme sous forme animale ; c'est au reste une conception qui a persisté jusqu'à l'heure présente dans la tradition orale de bon nombre de peuples européens ; on en retrouve des exemples dans les légendes bretonnes comme dans le folk-lore germanique. Le troisième récit renferme un mythe destiné à expliquer la formation d'un lac, qui est tout à fait dans la couleur des mythes diluviens des sauvages actuels ; c'est de l'urine d'un gigantesque et magique étalon qu'a été formé le Lough Neagh, ou plutôt la source merveilleuse d'où sont sorties ses eaux. On retrouve dans cette même légende la croyance, qui appartient déjà à un stade plus avancé de l'évolution scientifique, à l'existence d'êtres de nature complexe, à demi hommes, à demi animaux ; il s'agit là d'une jeune fille, changée en saumon, mais qui conserve le visage et la poitrine d'une femme.

C'est sous les eaux que, comme beaucoup d'autres peuples, les Celtes d'Irlande situent le pays des âmes, qui se confond dans leurs traditions avec le pays des fées ; en des légendes plus récentes, une île lointaine prend la place de cette *Tir-fa-Ton* où vivent sous les ondes ceux qui ne sont plus ; elle devient *Tir na n-og*, le pays de l'éternelle jeunesse, le pays des vivants.

Il faudrait signaler encore l'existence des *gesa*, ces prohibitions ou contraintes étranges, analogues, par certains côtés, aux charmes magiques et, par d'autres, aux tabous océaniens.

L'un des thèmes les plus habituels de ces contes, ce sont les voyages à travers les mers lointaines où le héros va de prodiges en prodiges (ex. : le Voyage de Maildun, le Voyage des fils de O'Corra). Tantôt c'est la curiosité seule qui l'entraîne, tantôt le désir de venger l'un des siens sur des ennemis qu'il lui faut rechercher jusqu'aux extrémités du monde ; tantôt enfin c'est pour arracher un compagnon des mains d'un puissant magicien qu'il se confie sans crainte en son bateau de cuir aux périls inconnus de l'Océan (La Poursuite du Gilla

Dacker). Il arrive aussi que le voyage soit le châtiment d'un crime que le héros a commis et qu'il l'entreprenne pour conquérir les objets merveilleux que la famille de la victime accepte comme prix du sang (*eric*) (La Destinée des enfants de Turenn).

Les charmes qui retiennent les héros captifs dans des palais merveilleux, les longs séjours au pays des fées où le temps fuit sans qu'on le sente durer, les animaux dont la chair donne la connaissance de l'avenir, les fruits enchantés qui rendent la jeunesse aux vieillards, les lacs dont les eaux enlèvent la force et la vigueur, les magiciennes qui prennent la forme d'animaux, les armes douées de pouvoirs surnaturels, tous ces traits que l'on retrouve à la fois dans le folk-lore européen et dans les croyances actuelles des peuples non civilisés, on les rencontre ici et presque à chaque page. Mais ces récits cependant n'appartiennent pas à ce groupe de contes qui constituent en leurs diverses variantes l'apanage commun de l'humanité et qui ne diffèrent guère d'un peuple à l'autre que par des détails secondaires d'affabulation, de costume et de décor. Nous avons affaire ici à des légendes très précisément localisées, où interviennent presque toujours des personnages historiques ou à demi historiques et qui constituent des fragments d'un grand cycle épique. Les ressemblances frappantes, que les croyances animistes et magiques qui s'y expriment offrent avec celles d'autres groupes ethniques, en prennent par là même une plus haute valeur. M. Joyce a rendu à tous les mythologues un vrai service en rééditant son livre : il n'est au reste nulle province dans tout le domaine du folk-lore, où ceux qui s'intéressent à l'évolution des mythes aient plus riche moisson à recueillir que dans les légendes des Celtes, dans celles qui ont été écrites, il y a des siècles écoulés, en Irlande ou au pays de Galles, comme dans celles que crée encore incessamment l'imagination des paysans et des pêcheurs de Bretagne.

L. Marillier.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions a Paris. — Au moment où nous écrivons ces lignes, tous les programmes des cours et conférences pour 1895-1896 n'ont pas encore paru, mais voici tout au moins le relevé d'une partie de ceux qui sont spécialement consacrés à notre discipline.

Au *Collège de France*, le cours d'histoire des religions, professé par M. *Albert Réville*, portera cette année sur l'histoire de l'Église chrétienne depuis la reconnaissance officielle du Christianisme par Constantin jusqu'à l'avènement de l'Islamisme, les lundis et les jeudis, à 3 heures.

A l'*École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses*, le programme est rédigé comme suit :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. Marillier : Mythes et traditions relatifs à un déluge (Océanie, Asie), les mardis, à 10 heures et demie. — Les rites du mariage (Australie, Archipel Indien), les samedis, à 9 heures et demie.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. Léon de Rosny : Explication de textes originaux relatifs à la religion primitive de la Chine et aux enseignements du *tchoung* et du *ho*; les *Musùbi*, les lundis, à 2 heures un quart. — Explication de textes coréens et siamois relatifs au Bouddhisme. — Interprétation des manuscrits religieux de l'Amérique précolombienne, les jeudis, à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. Sylvain Lévi et M. Foucher : Explication de la Bhagavad-Gitâ, les mardis, à 2 heures un quart. — Études sur les fêtes religieuses de l'Inde moderne, les samedis, à 2 heures un quart.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. Amélineau : Étude des textes qui décorent le tombeau de Seti Ier, les lundis, à 4 heures et demie. — Explication de textes coptes, les mercredis, à 4 heures.

V. *Religions des peuples sémitiques :*

1° *Hébreux et Sémites occidentaux.* — M. Maurice Vernes : Explication de l'histoire de Joseph (*Genèse*, xxxvii-l), les lundis, à 3 heures et demie. — Le Messie dans les livres de l'Ancien Testament, les vendredis, à 3 heures et demie.

2° *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. Hartwig Derenbourg : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Baiḍâwî, d'après l'édition de M. Fleischer, les mercredis, à 4 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à 4 heures.

VI. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. André Berthelot : Cultes du Péloponèse, les mardis, à 1 heure et demie et à 2 heures et demie.

VII. *Littérature chrétienne :*

1° Conférence de M. A. Sabatier : La vie, les mœurs et les idées des premiers chrétiens d'après les inscriptions recueillies dans les Catacombes, les jeudis, à 9 heures. — Interprétation de l'Épître de Paul aux Galates, les jeudis, à 10 heures.

2° Conférence de M. Eugène de Faye : L'École chrétienne d'Alexandrie, les jeudis, à 11 heures. — Explication du *De Principiis* d'Origène, les mardis, à 4 heures et demie.

VIII. *Histoire des dogmes :*

1° Conférence de M. Albert Réville : Les christologies du Nouveau Testament, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. Picavet : Comparaison du premier livre du Περὶ ψυχῆς d'Aristote avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à 8 heures. — Saint Thomas d'Aquin, commentateur d'Aristote, les vendredis, à 4 heures trois quarts.

IX. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. Jean Réville : Étude des Constitutions et des Canons apostoliques, les jeudis, à 2 heures. — La Contre-Réformation du xvie siècle, les samedis, à 4 heures et demie.

X. *Histoire du Droit Canon.* — M. Esmein : L'Inquisitio haereticae pravitatis ; histoire et théorie, les samedis, à 10 heures. — Le Testament en droit canonique, les mardis, à 1 heure un quart.

Cours libres : 1° Conférence de M. J. Deramey sur l'*Histoire de l'Église syriaque* : Les Églises d'Édesse et d'Antioche à partir du ve siècle.

2° Conférence de M. A. Quentin sur la *Religion assyro-babylonienne* : L'Épopée d'Izdubar, les lundis, à 2 heures, et les samedis, à 5 heures.

3° Conférence de M. G. Raynaud sur les *Religions de l'ancien Mexique* : Les documents écrits de l'ancien Mexique, les vendredis, à 1 heure trois quarts.

Dans la *Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études*, nous remarquons les conférences suivantes comme se rapportant à l'étude des religions :

M. *A. Desrousseaux* fera, les mardis, à 5 heures, des Recherches sur les manuscrits de saint Basile.

A la conférence de Langue sanscrite, dirigée par M. Sylvain Lévi, M. *Specht* examinera des Textes relatifs à la vie du Bouddha, les lundis, à 3 heures et demie.

La conférence de Langue zende, dirigée par M. *Meillet*, sera consacrée à l'Explication de textes tirés de l'Avesta, les lundis, à 5 heures.

M. *Carrière* expliquera les Livres de Josué et des Juges, les mardis, à 9 heures, et les jeudis, à 8 heures.

M. *Clermont-Ganneau* étudiera les Antiquités de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie, les mardis, à 3 heures et demie, et exposera l'Archéologie hébraïque, les samedis, à la même heure.

M. *Maspero* fera traduire des textes hiératiques, les mardis, à 3 heures. Les samedis, à 2 heures, il étudiera des textes ptolémaïques choisis dans les publications de Mariette (Dendérah) et de Rochemonteix (Edfou).

L'Histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 24 mai* : Le P. *Scheil* adresse un travail sur une nouvelle *inscription de Nabonide*, trouvée à Mudjellibez, sur une stèle à moitié brisée. Elle mentionne d'importants événements historiques, tels que la conquête de la Babylonie par Sennachérib, la captivité de Marduk à Assur, et surtout la destruction du royaume d'Assyrie dont aucun des documents cunéiformes connus ne faisait mention. Elle relate aussi des transferts de divinités par Nabuchodonosor, des constructions ou restaurations de temples, et donne le récit d'un songe de Nabonide.

— *Séance du 31 mai* : M. *Helbig*, associé étranger, développe les raisons pour lesquelles on ne saurait admettre plus longtemps que l'*art dit mycénien* soit né et se soit développé en Grèce. Cet art est phénicien. Cette très remarquable argumentation a provoqué une discussion nourrie qui s'est prolongée dans les séances suivantes. Comme elle ne touche que d'une façon indirecte à l'histoire religieuse et qu'elle ne saurait se résumer en quelques lignes, nous nous bornons à la signaler ici.

— *Séance du 21 juin* : M. *Foucart* commence la seconde lecture d'un mémoire sur le personnel des *Mystères d'Éleusis* : les Eumolpides, les Kéryces, les familles sacrées attachées au culte de Déméter et de Coré. — M. *Clermont-Ganneau* commence la lecture d'un mémoire sur la déesse *Tanit* et le culte de Déméter et de Perséphoné à Carthage (la suite dans la séance du 12 juillet).

— *Séance du 28 juin* : M. *Héron de Villefosse* présente les photographies du magnifique *trésor d'argenterie romaine* trouvé à Bosco Reale, près de Pompéi, et donné au Musée du Louvre par le baron Edmond de Rothschild. Ce trésor, antérieur à l'éruption du Vésuve de l'an 79, se compose de quarante pièces. A noter ici la phiale en argent doré avec buste en relief de l'Afrique. Celle-ci est représentée sous la forme d'une femme coiffée de la dépouille d'un éléphant, tenant un serpent à la main, avec des attributs qui se rapportent aux légendes religieuses du pays, tels que le sistre d'Isis, les bonnets des Dioscures, le buste du Soleil, la massue d'Hercule, etc.

M. *Bernardakis* signale les ouvrages inédits retrouvés par lui dans diverses bibliothèques publiques. A noter une lettre de l'empereur Arcadius au pape relative à l'exil de saint Jean Chrysostome, suivie de la réponse du pape ; un poème épique sur l'enlèvement d'Hélène.

— *Séance du 5 juillet* (C. r. reproduit de la *Revue Critique*) :

M. *Bréal* lit un travail sur *différentes divinités de l'Italie ancienne*. L'opinion générale est que les Romains, quand ils furent mis en contact avec les Grecs, identifièrent leurs dieux avec les dieux helléniques, par exemple, Mars avec Arès, Minerve avec Athéné, et ainsi des autres. M. Bréal pense que cette identi-

fication est plus ancienne et qu'elle a été faite par les Étrusques. Les noms de Mars, Minerve, ne sont pas latins, mais étrusques. Il en est de même pour Neptune, dont le nom se retrouve, sous la forme « Nephtil », sur un miroir. La langue latine est une langue indo-européenne; il ne peut y avoir à ce sujet aucun doute; mais de ce que la langue est âryenne, il ne s'ensuit pas que la religion le soit, ou qu'elle le soit en son entier. Il suffit de considérer les cultes de l'Europe moderne pour voir que la religion et la langue ne dérivent pas nécessairement de la même source. La religion étrusque a encore laissé d'autres traces chez les Romains et, par les Romains, même chez nous. Ainsi le nom de la *gens Aurelia*, à laquelle appartient entre autres l'empereur Marc-Aurèle, dérive du mot « Usil », qui désignait le soleil. Ce nom s'est naturalisé en France, grâce à la ville d'Orléans, et de France il a passé l'Atlantique pour baptiser l'un des États de la république américaine. A mesure qu'on y regarde de plus près, on aperçoit un plus grand nombre de collaborateurs à l'œuvre de la civilisation. Le langage de ces vieilles populations, éteintes en apparence, n'est pas mort tout à fait; il reparaît par intervalles, dans une allusion mythologique, dans un nom de pays, dans un nom de personne. — M. d'Arbois de Jubainville croit que les principes généraux posés par M. Bréal ne peuvent guère être contestés. Les doctrines religieuses des Romains contiennent des éléments empruntés aux Étrusques et qui ne sont pas indo-européens; telle est la doctrine que la gauche dans l'art des haruspices était de bon augure, et non la droite. Mais il y a quelques détails qui jusqu'à plus ample informé peuvent être discutés. Ainsi le mot *usil*, « soleil », et le nom des *Aurelii*, primitivement *Auselii*, semblent dériver de la même racine que le latin *aurora*, dont l'origine paraît indo-européenne. — M. Boissier ajoute quelques observations de détail.

— *Séance du* 12 *juillet* : M. *Clermont-Ganneau* achève la lecture de son mémoire sur la déesse *Tanit* et le culte de Déméter et de Perséphoné à Carthage (voir séance du 21 juin). Trois inscriptions de Carthage mentionnent une déesse mère, appelée Amma ou Emm; dans l'une de ces inscriptions, elle est mise en rapport avec une déesse nommée Baalat Ha-Hédrat. M. Clermont-Ganneau voit dans cette dernière, inconnue aux Phéniciens, une déesse fille, et reconnaît dans le couple divin Déméter et Perséphoné. Il rappelle que, d'après Diodore de Sicile, le culte de ces deux déesses grecques fut introduit officiellement à Carthage en 397 avant J.-C. On s'explique aisément le fait; les Carthaginois, au cours d'une campagne malheureuse en Sicile, cherchèrent à se rendre favorables les deux déesses protectrices de la grande île. D'autre part, deux inscriptions puniques assimilent à la déesse mère sus-mentionnée la grande déesse carthaginoise Tanit Pené Baal. Le rapprochement de la Tanit carthaginoise et de la Déméter grecque en résulte nécessairement. La tête de Déméter se retrouve, d'ailleurs, sur les plus anciennes monnaies de Carthage, et l'on sait quelle importance eut, dans la période romaine, le culte de la Cérès africaine dont l'identification avec Tanit n'est pas douteuse.

M. *Héron de Villefosse* fait connaître le résultat des fouilles opérées à Carthage pendant le mois de mars. Le mobilier funéraire des quarante tombes explorées ne présente pas de particularités nouvelles. A noter la découverte d'un cylindre creux surmonté de sept vases communiquants, orné d'une tête de Hathor et d'une tête de vache. C'était probablement un lampadaire. On a retrouvé des objets analogues à Éleusis, dont quelques-uns portent un beaucoup plus grand nombre de vases (40 à 50). Ces objets sont comme le cylindre africain du VIe siècle avant l'ère chrétienne.

— *Séance du* 19 *juillet* (C. r. reproduit d'après la *Revue Critique*) :

M. *Dieulafoy* expose que, au cours des études qu'il poursuit sur *David et la société israélite*, il a été conduit à rechercher les causes originales du *prophétisme* et de son influence sur le peuple. Saül, un prophète dans le sens réel du mot, n'était pas un esprit éminent, mais les débuts de sa carrière et sa mort témoignent d'une âme fière. Pourtant, il eut une existence partagée entre l'abattement et la colère, et faillit compromettre les destinées de la monarchie naissante. Un pareil désaccord s'expliquera quand on aura reconnu l'identité et la véritable nature des accès où tombaient ce monarque et les voyants. Saül et les prophètes étaient, en réalité, des névropathes chez qui la névrose revêtait les caractères de ces épidémies de grande hystérie dont l'histoire offre, à diverses reprises et à des siècles de distance, des exemples si frappants. M. Dieulafoy emprunte d'abord à la Bible la description des crises mystiques que se procuraient les voyants, puis il énumère les épidémies de grande hystérie, depuis la chorée ou danse de Saint-Guy et le tarentisme, qui sévirent au XIVe siècle en Allemagne et en Italie, jusqu'à la possession de Jaca qui se renouvelle chaque année dans le nord de l'Espagne, à l'occasion de la fête de sainte Orosie, patronne de la ville. Ces premières comparaisons montrent que, dès l'époque de Samuel, la grande hystérie de forme contagieuse régnait chez les Hébreux. Elle était, d'ailleurs, atténuée et, comme la majorité des épidémies ultérieures, consécutive à une surexcitation religieuse et à une dépression physique et morale occasionnée par des fléaux et de longues privations. Les versets consacrés d'une manière spéciale aux crises de Saül confirment ces conclusions et les précisent. C'est, tour à tour : l'initiation du monarque aux pratiques du prophétisme, ses fureurs calmées par les sons de la harpe, comme les crises de chorée, de tarentisme, et les colères des démoniaques sont atténuées par des concerts de flûte ou de viole ; sa singulière attitude après la mort de Goliath ; son désir opiniâtre de tuer David, puis son fils aîné, Jonathas, et enfin la condamnation et le massacre des lévis de Nob répondent encore au délire et à la manie homicide des démoniaques. On relèvera plus tard la scène de contagion si curieuse et si bien décrite où succombent, tour à tour et par trois fois, les émissaires royaux et Saül lui-même. L'accès du maniaque reproduit exactement les prodromes et les phases chroniques d'une attaque en parfait accord avec la grande hystérie de forme démoniaque (hys-

téro-démonopathie) dont Saül était atteint. Il résulte de ces constatations que Saül eut d'abord des crises passagères coupées de longs répits ; puis le mal s'aggrave, les accès se rapprochent, et dès lors il n'a plus la responsabilité de ses actes, il côtoie la folie et subit la domination d'une idée fixe, même dans les périodes de rémission. Une simple blessure à son amour-propre suffit pour déchaîner sa haine, et, aveugle dans sa fureur, il s'acharne à poursuivre les provocateurs inconscients de sa colère. Outre les lumières qu'elle jette sur le prophétisme, cette enquête grandit David en ce qu'elle permet de porter un jugement décisif et tout à sa gloire sur ses rapports avec Saül. Elle témoigne aussi combien la Bible reste sincère en face d'un roi, dont elle ignore le mal, et sa victime, dont elle n'exalte ni la générosité ni la longue patience, et elle atteste en cela la valeur historique des chapitres consacrés au fils d'Isaïe. Enfin, elle montre les causes matérielles de la multiplication si rapide des voyants et de leur influence considérable sur le peuple. Si on fait abstraction du côté religieux, ces causes tenaient, pour une large part, aux caractères pathologiques du prophétisme et à la forme contagieuse, qui prédisposaient les esprits quand ils ne les dominaient pas.

M. *Salomon Reinach* présente une statuette de bronze de *Minerve*, de style grec archaïque, récemment découverte près des Dardanelles et acquise par le Musée de Constantinople. Cette statuette reproduit un type dont on ne connaissait encore qu'un seul exemple dans la statuaire, mais qui est celui d'un colosse de bronze décrit par l'historien Nicétas et détruit à Constantinople en 1203. M. Reinach donne des raisons pour croire que ce colosse était la Minerve du célèbre temple de Lindos, à Rhodes. Ce type archaïque se transforma à l'époque de Phidias, mais sans que la tradition fût brusquement interrompue. On en discerne encore l'influence dans la Minerve en or et en ivoire du Parthénon, comme aussi dans la Minerve colossale dite Promachos, œuvre de Phidias, sur l'Acropole. Suivant M. Reinach, nous aurions conservé une copie exacte de cette dernière statue dans une figurine de bronze découverte près de Coblentz et achetée par le Musée de Boston.

M. *Valois* fait une lecture sur l'origine du titre de *roi très chrétien* attribué aux rois de France. Les uns ne le font dater que du règne de Louis XI ; les autres le font remonter au baptême de Clovis. La vérité se trouve entre ces deux opinions extrêmes. En tant que titre héréditaire exclusivement réservé aux rois de France, cette formule remonte à la fin du XIVe siècle, probablement aux dernières années du règne de Charles V. Mais, bien plus anciennement, ce même titre a été décerné par l'Église aux souverains de la France comme un éloge individuel. Ce fait est particulièrement fréquent sous Pépin le Bref et sous Charlemagne, puis sous Louis le Jeune et sous Philippe-Auguste.

— *Séance du* 26 *juillet* : A propos d'un récent ouvrage du Dr Lessing, M. *Müntz* donne de nouveaux renseignements sur les *épées d'honneur ou épées bénites* offertes jadis par les papes, le jour de Noël, à quelque seigneur ayant bien

mérité de l'Église. C'est une pratique analogue à celle des « roses d'or » étudiée naguère par M. Müntz. Le pape choisissait le destinataire après consultation du Sacré-Collège et y joignait le plus souvent un bref où étaient mentionnés les titres de l'élu. D'après une tradition ancienne, celui-ci devait être roi, duc ou marquis. M. Müntz a retrouvé une vingtaine de ces épées d'honneur que leur richesse même exposait à toute sorte de dangers. Il a retrouvé aussi les noms des artistes qui les ciselèrent et a pu relever leurs prix de revient parfois très considérables. La dernière qui ait été donnée fut décernée en 1825 au duc d'Angoulême; mais actuellement encore l'épée d'honneur et le chapeau ducal sont exposés chaque année pendant la vigile de Noël et le jour de Noël, à côté de l'autel, dans la chapelle papale.

— *Séance du* 9 *août* : M. *Weil* fait connaître un nouvel *hymne découvert à Delphes,* le quatrième, un peu antérieur aux précédents puisqu'il date du dernier tiers du IVe siècle avant notre ère. C'est un péan, sans notation musicale, consacré à l'histoire du dieu et à des événements contemporains de l'auteur. Le texte confirme que les travaux de reconstruction du temple, continués pendant tout le IVe siècle, furent poussés plus activement après la guerre sacrée et le pillage du sanctuaire par les Phocidiens. L'auteur du péan prône le panhellénisme et chante par avance le jour glorieux où le temple sera rétabli dans toute sa splendeur et défendu contre de nouvelles déprédations par de puissants protecteurs. On reconnaît ici l'inspiration des princes macédoniens qui dirigeaient alors le conseil amphictyonique.

— *Séance du* 16 *août* : M. *Homolle,* directeur de l'École d'Athènes, donne lecture d'un mémoire sur les reconstructions ou modifications du *temple de Delphes* et présente les relevés du temple par MM. Tournaire et Blot. Contrairement à l'assertion de Pausanias, le temple qui existait de son temps n'était pas l'œuvre des Alcméonides, remontant au VIe siècle; celle-ci fut détruite par un tremblement de terre dont M. Homolle relève les traces aux divers côtés de l'édifice. Des débris de ce temple ancien furent employés dans la reconstruction; celle-ci se fit vers la fin du Ve et au IVe siècle; aucune des pièces architecturales retrouvées ne peut être antérieure à cette époque. Les travaux durent être actifs surtout entre 350 et 330. M. Homolle a donné une explication complète du plan du temple.

M. *Clermont-Ganneau* présente les photographies des *monuments funéraires* qu'il a trouvés l'hiver dernier à Khoms, anciennement Leptis Magna, et reprend à ce propos l'interprétation du mausolée d'El-Amrouni dont l'Académie s'est déjà occupée. Les scènes qui décorent ce mausolée sont empruntées à la légende d'Orphée cherchant Eurydice aux enfers. On ne comprenait pas pourquoi les deux personnages semblaient rentrer aux enfers plutôt que d'en sortir. M. Clermont-Ganneau montre que la décoration vise le moment où Orphée se retourne pour voir Eurydice, sans tenir compte de la défense de Proserpine, ce qui a pour conséquence le retour définitif d'Eurydice aux enfers. Il propose aussi diverses

rectifications au premier déchiffrement, dont la plus importante porte sur les premiers mots. Il les lit ainsi : « le-elone Rephaïm » = « aux dieux Rephaïm », ce qui correspond exactement aux « Diis Manibus » latins. M. Clermont-Ganneau fait ressortir l'importance de cette identification pour la détermination des Rephaïm de la Bible.

— *Séance du 23 août* : M. *Homolle* fait connaître une inscription du ve siècle trouvée à Delphes, qui contient une partie du code de la *phratrie des Halyades*. Ce document apporte les plus précieux renseignements sur les conditions d'entrée dans la phratrie, sur les obligations liturgiques des membres, les rites des funérailles et, d'une façon générale, sur les cultes delphiques.

M. *Théodore Reinach* conteste l'assimilation généralement admise de la bataille de *Magdolos*, mentionnée par Hérodote, avec la bataille de Megiddo, mentionnée par la Bible. Le pharaon Nécho battit à Magdolos les Assyriens, non les Juifs ou les Philistins, en 608, trois ans avant la chute de Ninive.

— *Séance du 30 août* : M. *Oppert* revient sur l'assimilation proposée par M. Reinach. Hérodote raconte que Nécho, après sa victoire, s'empara de Cadytis, grande ville de Syrie. C'est à tort qu'on a identifié celle-ci avec Jérusalem ou avec Gaza. Son nom signifie « la sainte »; c'est la Hiérapolis des Grecs, aujourd'hui Derablis.

— *Séance du 6 septembre* : M. *Clermont-Ganneau*, s'appuyant sur la lecture rectifiée d'un nom syriaque de la *Vie de Pierre l'Ibère* (« Peleia » au lieu de « Palaia »), montre que c'est la transcription syriaque d'un mot grec signifiant « colombe ». La localité dont il s'agit était située à proximité d'Ascalon, où s'élevait le temple d'Aphrodite, le plus ancien au dire d'Hérodote, et où la colombe était en grand honneur. Le même sens se retrouve dans le nom de la localité actuelle de *Hamâmi*, ce qui, en arabe, signifie « colombe ». Cette identification tend à prouver que l'emplacement de l'ancienne Ascalon n'est pas où se trouvent aujourd'hui les ruines de Askalân, sur le bord de la mer, mais à El-Medjdel, de quatre kilomètres plus à l'intérieur. Ascalon, comme la plupart des villes philistines (Gaza, Asdot, etc.), se serait donc élevée à l'intérieur des terres, mais aurait eu, au bord de la mer, en guise de port, une petite ville dépendante. — M. Clermont-Ganneau a continué dans la séance du 20 septembre l'étude des données géographiques fournies par la *Vie de Pierre l'Ibère*.

M. *Oppert* qualifie de *dieu banquier et commerçant* le dieu-soleil adoré à Sippara, deux mille ans avant notre ère, d'après des textes récemment publiés.

— *Séance du 13 septembre:* M. *Clermont-Ganneau*, corrigeant la lecture d'un texte araméen trouvé en Égypte, montre qu'il relate un acte de dévotion d'un certain *Azariaou*, Israélite comme le prouve son nom, au dieu égyptien Horus.

M. *Homolle* donne la description du Trésor dit de Siphnos, à Delphes, et propose d'y reconnaître plutôt le *Trésor de Cnide*. Il présente les photographies des chantiers actuellement exploités et des objets récemment découverts.

— *Séance du 27 septembre* : M. *Halévy* donne une nouvelle interprétation de

diverses inscriptions mal comprises. La première, phénicienne, contient les vœux adressés au dieu Molkart-Poseidon par un prince de Lapithos (Chypre) à l'occasion du centième anniversaire de son père. La troisième appartient à un bas-relief où sont figurés le roi Barrekoub et ses soldats; elle apprend l'existence d'un nouveau dieu sémitique, *Bilharrân*. La quatrième, du VIIIe siècle avant notre ère, rappelle la construction de deux temples dédiés aux mânes des rois de Samal, afin qu'ils soient pourvus d'une maison d'hiver et d'une maison d'été.

*
* *

Publications récentes. — La « Bibliothèque d'études » des « Annales du Musée Guimet » vient de s'accroître d'un volume, le cinquième de la collection, qui sera accueilli avec une particulière faveur. C'est la première partie du *Voyage dans le Laos* par M. *Aymonier*, actuellement directeur de l'École coloniale. Ce beau volume, orné de trente-trois cartes, est à proprement parler le journal du voyage d'exploration accompli par le commandant Aymonier et par ses compagnons cambodgiens à la fin de l'année 1883 et en 1884 dans le Laos. Ce voyage faisait suite à l'exploration épigraphique entreprise en 1882 et 1883 par le vaillant officier dans la plus grande partie du royaume cambodgien et dans les provinces voisines du Cambodge placées sous la domination du Siam. Nos lecteurs se souviennent avoir eu, dans la Revue, un écho des plus instructifs de cette campagne, dans les articles que M. Aymonier a consacrés aux Tchames et à leurs religions (voir t. XXIV, p. 187 et 261), et l'on sait quelle précieuse moisson épigraphique il a rapportée en France. L'ouvrage nouveau qu'il fait paraître dans les Annales du Musée Guimet contient aussi des renseignements intéressants sur des coutumes religieuses ou des superstitions laociennes, mais ils sont disséminés à travers le livre, non groupés dans une étude d'ensemble. L'auteur, en effet, note au fur et à mesure de son passage les particularités qui le frappent, géographiques, ethnographiques, morales, religieuses, etc., suivant qu'elles se sont déroulées devant lui, sans autre souci que de reproduire fidèlement ses observations. Il donne des faits, non des dissertations. Ainsi, dès le début du voyage, à Sambok, il fait un tour dans le village avant de continuer sa route : « Dans la pagode, dit-il, sont quelques femmes endimanchées au type de sauvagesses, noires et le nez écrasé. Comme la généralité des pagodes de village au Cambodge, celle-ci, construite sur un petit remblai, présente un toit de chaume posé sur des colonnes. L'autel, en briques et plâtre, supporte une statue du Bouddha plus grande que nature, en bois ou en plâtre verni. Près du temple, dans une petite hutte, sont reléguées les antiques divinités: un Vishnou grossier de plâtre en bas-relief et un petit linga sur socle avec rigole pour l'écoulement des eaux lustrales. Ces dieux ne sont plus que des génies « neak ta ». Les Cambodgiens de nos jours leur rendent encore hommage, les invoquent et allument en leur honneur de petites baguettes odoriférantes » (p. 3-4).

Cette rapide esquisse de la pagode de Sambok n'offre-t-elle pas un piquant raccourci de l'histoire religieuse de l'Indo-Chine, et la « petite hutte », à côté de la « pagode du Bouddha », ne vaut-elle pas beaucoup de leçons de philosophie religieuse? Ce livre est plein d'observations analogues, prises sur le vif, et qui font passer aisément le lecteur sur les innombrables torrents et rapides qu'il traverse ou remonte en compagnie des voyageurs.

*
* *

Notre collaborateur, M. *Hartwig Derenbourg*, vient de publier dans le Rapport annuel de l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, un *Nouveau Mémoire sur l'épitaphe minéenne d'Égypte inscrite sous Ptolémée, fils de Ptolémée* (Paris, Leroux), accompagné d'une belle planche en héliogravure Dujardin. Chargé en qualité de directeur-adjoint des conférences sur l'Islamisme et les Religions de l'Arabie, M. Derenbourg avait donné, dès l'an 1893, une première édition de ce texte unique en son genre dans le *Journal asiatique*. Depuis cette époque plusieurs travaux ont paru sur le même sujet, en sorte que le premier éditeur a pensé qu'il y aurait intérêt à reprendre le déchiffrement et le commentaire de l'inscription à nouveaux frais pour dresser en quelque sorte le bilan de la discussion scientifique qu'elle a provoquée.

Si ce court mémoire se rattache aux études d'épigraphie minéenne que M. Derenbourg poursuit depuis plusieurs années avec un succès croissant à l'École des Hautes-Études, deux autres de ses récentes publications se rattachent à son enseignement de l'arabe à l'École des Langues orientales vivantes. L'auteur de la *Vie d'Ousâma* a jugé qu'il serait utile de mettre à la disposition de ses lecteurs une traduction exacte, complète, du document original d'après lequel il a reconstitué la biographie de son émir. De là provient le volume qui a paru chez Leroux au commencement de 1895 : *Souvenirs historiques et récits de chasse par un émir syrien du* XIIe *siècle. Autobiographie d'Ousâma ibn Mounkidh intitulée l'Instruction par les exemples* (traduction française d'après le texte arabe).

Enfin, c'est encore à l'École des Hautes-Études, mais à la Section des Sciences historiques et philologiques où M. Derenbourg enseigne également, que se rattache une troisième publication importante qu'il a fait paraître cette année, comme 105e fascicule de la Bibliothèque de cette Section, savoir une nouvelle édition du texte arabe de l'*Al-Fakhrî, Histoire du khalifat et du vizirat, depuis leurs origines jusqu'à la chute du khalifat 'Abbaside de Bagdâdh* (656-1258) *avec des prolégomènes sur les principes du gouvernement* (Paris, Bouillon). L'introduction de cet ouvrage a été tirée à part, à un petit nombre d'exemplaires, et contient des renseignements détaillés sur l'auteur, son œuvre et les manuscrits dont s'est servi l'éditeur. L'auteur, Ibn Aṭ-Tiḳṭaḳâ, passe en revue tous les rois de la dynastie 'Abbaside et leurs vizirs. Son Manuel de politique et d'histoire musulmanes, devenu classique par les extraits qu'en donnent la plupart des chrestoma-

thies arabes, offre de l'intérêt pour l'historien de la religion comme pour l'historien politique.

*
* *

Notre collaborateur, M. *Amélineau* a publié chez Klincksieck une *Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale renfermant des textes bilingues du Nouveau Testament* (tiré des « Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres Bibliothèques, t. XXXIV, 2e partie). Six planches reproduisent en phototypie des fragments grecs de ces manuscrits. Ce sont malheureusement des parchemins fragmentaires parfois en bien mauvais état; tels qu'ils sont, ils apportent néanmoins, dans les parties suffisamment conservées, un précieux complément à la documentation du texte biblique. Ils font partie des parchemins coptes acquis il y a neuf ans par la Bibliothèque Nationale, et dont le catalogue, dressé par M. Amélineau, n'a pas encore été publié. Dans la présente notice, l'auteur ne s'occupe que des passages bilingues de ceux de ces manuscrits qui sont composés de fragments du Nouveau Testament, c'est-à-dire des passages où le texte grec est joint au texte copte, le plus souvent au verso du feuillet, et des quelques fragments où le texte grec existe seul sans être accompagné du texte copte. Il est regrettable que ces manuscrits ne soient pas datés. M. Amélineau a préféré ne pas traiter à leur propos la difficile question des parchemins écrits en lettres onciales. Il nous apprend seulement que les fragments en question ne sont ni du même âge ni du même type d'écriture, quoiqu'ils proviennent tous du même monastère de Schenoudi, sur la rive gauche du Nil, en face d'Akhmîm, le Monastère blanc. Cependant il croit probable que le premier et le cinquième manuscrit sont du IXe siècle, le troisième, le quatrième, le septième et le huitième peut-être du VIIIe siècle, ce qui nous reporte à un passé déjà très reculé. Après la reproduction des textes, appartenant surtout aux Évangiles (un seul passage de la Ire Épitre aux Corinthiens), M. Amélineau donne la liste des variantes fournies par ces textes, mais sans les comparer avec les lectures des principaux groupes de manuscrits du Nouveau Testament. Le plus curieux de ces passages est certainement celui du troisième manuscrit où l'on trouve la fin de l'Évangile de Marc (XVI, 6-18). Après le v. 8 et avant la fin inauthentique de l'Évangile (vv. 9-18), il y a, dit M. Amélineau, une longue remarque montrant que la suite n'était pas considérée comme absolument authentique; malheureusement elle est complètement illisible en certains passages. La partie lisible montre que nous avons ici l'épilogue plus court du deuxième évangile à peu près tel qu'il se trouve dans le codex *L* et dans la version philoxénienne. Il faut observer encore que, après avoir reproduit cette fin non canonique de l'Évangile, le manuscrit présente de nouveau plusieurs lignes illisibles et donne une seconde fois le v. 8 qu'il porte déjà plus haut, puis continue en donnant la fin comme dans le texte reçu. Les variantes fournies par les autres passages sont moins importantes. Il serait désirable toutefois qu'un paléographe compétent les compare de plus près avec

les leçons connues, pour en établir la valeur et aussi pour établir la généalogie des textes qui ont été utilisés par les scribes de ces manuscrits bilingues.

*
* *

Nous recevons de la maison Hachette un fort volume in-12, *Le Congrès des Religions à Chicago en* 1893, par M. *G. Bonet-Maury*. La Revue consacrera prochainement un article spécial à ce livre. Nous désirons toutefois le recommander dès maintenant à l'attention de nos lecteurs. Ils y trouveront, sous la plume d'un témoin oculaire du Congrès, le meilleur et le plus fidèle tableau de ce qui s'est dit et fait dans cette mémorable assemblée, et cela sous une forme moins écrasante que dans les deux énormes volumes publiés en Amérique et en Angleterre. Le livre de M. Bonet-Maury, en effet, présente sous forme analytique et d'après les procès-verbaux authentiques du Congrès, publiés par le Rév. J. H. Barrows, les actes de ce Concile unique dans son genre, qui a rassemblé dans des entretiens pacifiques et amicaux les représentants de dix religions, de quinze races différentes. L'auteur, après avoir raconté les préliminaires et esquissé la physionomie générale de l'Assemblée de Chicago, a groupé les discours prononcés, suivant l'ordre des articles du programme, et les a reproduits dans les termes même des orateurs.

Les matières peuvent se ramener à ces trois chefs : I. *La religion en soi :* universalité de la croyance en Dieu. L'idée d'un Dieu unique, père de tous les hommes. La vie future. — II. *La religion dans ses rapports* avec la famille, les sciences, arts, lettres, la morale, les problèmes sociaux, l'humanité. — III. *La situation actuelle dans la religion* : perspectives d'union des Églises chrétiennes et d'union religieuse de la famille humaine. — La religion universelle et définitive.

Ajoutons que le volume de M. Bonet-Maury se termine par un index donnant les noms des personnes qui sont mentionnées par l'auteur au cours de son exposition et qu'il est orné de quatorze portraits, dont le premier, comme de juste, nous fait connaître la belle et sympathique figure de John Henri Barrows, le président du Congrès.

*
* *

Nous avons déjà parlé du beau mémoire de M. *Foucart, Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis* (voir *Revue*, t. XXXI, p. 352 et suiv.), et nous nous proposons d'y revenir encore, à cause de l'importance capitale des conclusions de cette étude pour l'histoire religieuse de la Grèce. Il y a intérêt à entendre les observations que cette thèse provoque de la part des juges compétents. A ce titre nous reproduisons celles que M. *Salomon Reinach* a insérées dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* (n° 29, p. 24 et suiv.) :

« La théorie de M. F. comprend deux parties, l'une portant sur l'origine, l'autre sur la nature des mystères. Les mystères, tels qu'ils existent à l'époque classique, résultent de la superposition de deux religions isiaques importées,

l'une essentiellement agricole, l'autre plus particulièrement mystique. A cette époque aussi, le caractère le plus important de l'initiation est une sorte de mise en tableaux du *Livre des Morts* égyptien, accompagnée de commentaires oraux. Plus anciennement, nous ne trouvons qu'un symbolisme élémentaire et grossier.

« On entrevoit tout de suite l'objection : à quoi sert l'hypothèse de la première migration égyptienne ? Si M. F. s'était contenté de dire qu'au VIIe siècle, ou déjà au VIIIe ou au IXe, la Grèce, sortant de son premier *moyen âge*, s'est ouverte très largement aux influences du dehors, on ne pourrait qu'être d'accord avec lui, tout en se demandant si les influences égyptiennes ne se sont pas exercées par l'entremise des colons ioniens de l'Égypte, comme les influences assyro-babyloniennes par celle des Ioniens de l'Asie Mineure. On conçoit sans peine, vers ce temps-là, qu'un Grec revenant d'Égypte ait *égyptisé* le rituel secret d'Éleusis. Mais quand il est question de la religion d'Isis et d'Osiris introduite dans la Grèce préhomérique par l'effet de la domination des Égyptiens ou des Phéniciens dans la mer Égée, M. F. me permettra de douter au nom de l'archéologie, dont il a lui-même invoqué le témoignage.

« Lorsqu'un peuple policé entre en contact avec un peuple de demi-sauvages, — c'est ainsi que M. F. se figure les Grecs du XVIe siècle, — il leur apporte, comme les Romains aux Gaulois, des dieux, une écriture, une industrie. Or, le résultat le plus clair des études récentes sur la Grèce mycénienne, c'est que le fond de sa civilisation n'est pas égyptien. Ses dieux ? mais nous les connaissons par les gemmes insulaires, où il n'y a ni un Apis, ni un Anubis, ni une Isis — pas plus, du reste, qu'un Gilgamès, un Eabani ou une Istar. Son écriture ? mais M. Evans vient de montrer (M. F. ne pouvait le savoir encore) qu'elle se rattachait aux syllabaires chypriote et hittite, n'ayant rien de commun avec les hiéroglyphes égytiens. Son industrie ? mais les armes, les vases de Mycènes ne sont pas ceux de l'Égypte, et, pour n'insister que sur un point, la fibule, familière aux Mycéniens, est inconnue sur les bords du Nil.

« M. F. dit que les céréales n'étant pas indigènes en Grèce, Déméter, qui passe pour les y avoir introduites, devait être une divinité étrangère. Mais, d'abord, nous ne savons pas où les céréales sont indigènes ; M. F. prête à M. de Candolle, touchant leur origine mésopotamienne, une assertion qui est singulièrement atténuée par le contexte et qui, d'ailleurs, n'a que la valeur d'une opinion. En second lieu, la thèse de M. F. l'obligerait à placer l'introduction des céréales en Grèce au XVIIe siècle seulement. Mais cela est démenti de la façon la plus formelle par la stratigraphie d'Hissarlik, où le blé paraît dans la *ville brûlée* de Schliemann, antérieure, probablement de beaucoup, à l'an 2000 (cf. *Journal of Hellenic Studies*, t. XIV, p. 326). En disant que les anciennes stations lacustres de la Suisse, où l'on trouve également des céréales, sont également fort antérieures à cette date, je ferai peut-être sourire M. Foucart ; mais il faut bien en prendre son parti et reconnaître que l'humanité et la civilisation sont vieilles, ailleurs encore que là où des documents écrits en font foi.

« Il n'y avait pas de mystères qu'à Éleusis. On en connaissait de fort anciens en Thesprotie, en Arcadie, à Samothrace. Ceux de Cnosse en Crète passaient pour les plus anciens de tous ; c'est de là, disait-on, que Déméter, enseignant la culture du blé, passa en Attique, en Sicile, en Égypte. Discuter cette prétention des Crétois nous entraînerait trop loin ; contentons-nous d'ajouter une observation. Si l'explication de M. F. vaut pour Éleusis, elle doit également se vérifier pour Samothrace ; or, Hérodote, qui connaissait l'Égypte, dit expressément que les mystères des Cabires sont pélasgiques (II, 51). Un autre passage de cet historien (III, 37) paraît prouver que vers le VIIIe siècle les Cabires, eux aussi, s'*égyptisèrent*, peut-être par l'entremise des Phéniciens. C'est ce que l'on constate également pour Éleusis et ce que M. F. a parfaitement montré. Mais au-dessous de cette couche égyptienne ou phénicienne — car l'influence directe de l'Égypte est toujours difficile à admettre — il y avait un fond indigène que M. F. est porté à méconnaître. Ce fond, comme celui de l'orphisme, est thraco-phrygien, thraco-pélasgique, tout ce que l'on voudra, mais il est *européen*. M. F. ne s'est pas encore fait à l'idée qu'il existe une très vieille civilisation européenne, et même une très vieille philosophie européenne, dont le druidisme est une épave à l'époque historique. Cette civilisation nous a été révélée par l'archéologie dite préhistorique qui, grâce à Schliemann, donne aujourd'hui la main à l'histoire... Je devrais peut-être dire qu'elle la lui tend, et que l'histoire n'est pas bien empressée de la prendre ; je crains que M. Foucart ne me contredise pas là-dessus. »

*
* *

Parmi les livres ou brochures relatifs à nos études, nous signalerons encore :

1° La thèse française de doctorat ès lettres de M. *H. de La Ville de Mirmont* : *Apollonios et Virgile. La mythologie et les dieux dans les Argonautiques et dans l'Énéide* (Paris, Hachette ; in-8 de VII et 778 p.), laborieuse comparaison de toutes les données fournies par chacun des deux poètes sur les principales divinités de l'Olympe, recueil de matériaux très précieux dont la conclusion ne s'impose pas.

2° *Dionysos, Étude sur l'organisation matérielle du théâtre athénien* (Paris, Klincksieck ; in-16 de VII et 328 p.), par M. *O. Navarre*, professeur à la Faculté des lettres de Toulouse, où l'on trouvera un résumé clair et bien ordonné des connaissances actuelles sur le théâtre grec. Le premier chapitre est consacré aux fêtes dionysiaques.

3° Un intéressant article de M. *Salomon Reinach* sur la *Religion des Galates*, dans la troisième livraison de la « Revue Celtique ».

4° La thèse latine de M. *A. Malnory* : *Quid Luxovienses monachi, discipuli sancti Columbani, ad regulam monasteriorum atque ad communem profectum contulerint* (Paris, Bouillon ; in-8 de 96 p.), où l'auteur étudie la règle de saint Columban, les réformes opérées à Luxeuil par l'introduction de la règle de saint Benoît et l'influence des missionnaires formés à Luxeuil sur les pra-

tiques de la pénitence. — La Revue consacrera plus tard un article spécial à la thèse française de M. Malnory sur saint Césaire d'Arles.

5° Une aimable et solide étude sur *Saint François d'Assise*, par M. *Ed. Beaudouin*, professeur à la Faculté de droit de Grenoble, publiée dans les « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » (t. VI, n° 3), à propos du livre de M. Paul Sabatier.

*
* *

Nécrologie. — La science talmudique a perdu l'un de ses plus éminents représentants, et la France l'un des maîtres les plus autorisés de la philologie hébraïque et arabe en la personne du vénérable *Joseph Derenbourg*, décédé subitement à Ems durant une cure qu'il faisait, comme il en avait l'habitude chaque année, dans cette ville d'eau. Ses obsèques ont été célébrées à Paris le 4 août, mais il n'est pas encore trop tard pour lui rendre hommage ; car, ainsi que l'a fort bien dit M. Maspero sur sa tombe, « la mémoire de ses collègues lui restera fidèle et pour lui la mort ne sera pas l'oubli. »

Sa longue et belle carrière a été tout entière consacrée à l'enseignement et à la science. Il était né en 1811 à Mayence, alors français. Dès la maison paternelle il fut initié à l'hébreu, et de bonne heure il se familiarisa avec le Talmud ; l'hébreu talmudique était pour lui en quelque sorte une langue vivante. Mais, à l'encontre de beaucoup de talmudistes possédant ce même avantage, il avait acquis, au contact de la société moderne et de la science moderne, une largeur d'esprit qui, sans le détourner en aucune façon de la communauté dont il procédait, l'émancipait des servitudes confessionnelles et qui assurait à ses jugements une autorité incontestée. Disciple de Quatremère, de Reinaud, de Caussin de Perceval, il se familiarisa avec l'arabe non moins qu'avec l'hébreu. Pendant de longues années il fut correcteur des textes orientaux à l'Imprimerie nationale. En 1871 il fut nommé membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. En 1877, il inaugurait à l'École des Hautes-Études l'enseignement de l'hébreu rabbinique et talmudique et introduisait ainsi à la Sorbonne un genre d'études qui n'était représenté nulle part en France, en dehors du Séminaire israélite.

De nombreuses contributions aux revues savantes juives l'avaient déjà fait connaître dans le monde spécial des talmudistes; ses éditions des *Fables* de Lokman, du *Guide du Lecteur*, sa réédition des *Séances de Hariri*, lui avaient valu les suffrages des sémitisants ; son *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1re partie, 1867) répandit son nom dans les sphères plus étendues des historiens et des théologiens. Combien il est regrettable que M. Derenbourg n'ait pas pu mettre à exécution son projet de publier une seconde édition de cet ouvrage remarquable et de le compléter par la rédaction de la seconde partie ! Mais d'autres travaux l'absorbaient, tantôt des mémoires ou des notices sur des points spéciaux dans le *Journal asiatique*, la *Revue des Études juives*, etc., tantôt sa collaboration au *Corpus* des inscriptions sémitiques, tantôt encore

des publications comme son livre sur Jean de Capoue ou son édition inachevée des Commentaires d'Ibn Saâdia le Fayoumite.

Dans les dernières années de sa verte vieillesse, sa vue s'affaiblit de plus en plus et finalement l'abandonna tout à fait. Il dut y suppléer par le concours de lecteurs et en faisant appel à son excellente mémoire. Son caractère n'en fut pas atteint. Il resta jeune de cœur et d'esprit jusqu'à son dernier jour, toujours bienveillant et disposé à rendre service à ceux qui invoquaient fréquemment l'assistance de ses connaissances très spéciales.

La science talmudique n'est plus représentée aujourd'hui dans notre haut enseignement; la conférence dirigée par M. Joseph Derenbourg à l'École des Hautes-Études a été affectée à une autre destination, lorsque son titulaire a pris sa retraite peu de temps avant sa mort. Il faut espérer que cette lacune ne subsistera pas et qu'il sera possible de rendre une nouvelle vie chez nous à un ordre d'études qui, pour être spécial, ne s'en applique pas moins à une littérature considérable.

ALLEMAGNE

L'un des plus heureux résultats de l'essor, qu'ont pris en cette fin de siècle les études d'histoire religieuse générale, est d'avoir porté un nombre croissant d'érudits à faire de nouvelles recherches sur la vie religieuse du monde antique avant l'ère chrétienne, de manière à dégager l'apport du monde païen dans la constitution du christianisme et à rendre plus sensibles les points d'attaches que les nouvelles croyances d'origine juive ou orientale trouvèrent dans les croyances populaires parmi les païens. En Allemagne notamment, paraissent depuis quelques années toute une série de travaux, tels que ceux de MM. Dieterich, Rhode, Anrich, qui ont pour objet d'élucider la question encore si obscure des croyances relatives à la vie future, aux purifications et aux initiations qui devaient assurer une destinée bienheureuse à leurs pratiquants.

C'est à cet ordre de préoccupations qu'il faut rattacher le volume que M. le professeur *E. Maass* vient de publier chez Beck, à Munich : *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion.* Il y a, dans cet ouvrage, de savantes recherches et des matériaux ingénieusement rassemblés, mais la lecture en est difficile et la thèse qui y est soutenue semble forcée. Non seulement, en effet, M. Maass soutient l'origine purement grecque d'Orphée, mais encore il voudrait nous convaincre que le culte orphique aurait été de bonne heure patronné par l'État athénien, et qu'il aurait acquis officiellement une importance à peine moindre que celle des mystères éleusiniens, avec lesquels il aurait d'ailleurs eu d'étroites relations. De même l'auteur semble accorder une valeur trop générale à la représentation connue de la descente de Vibia aux enfers. Par contre, les diverses traditions relatives à Orphée sont bien décrites, et la critique des éléments divers dont se composent

les hymnes orphiques est bien menée. On lira aussi avec profit ce qu'il dit sur l'influence de l'orphisme dans les Apocalypses chrétiennes.

Nous nous bornons à signaler les ouvrages suivants :

1° *Max Krenkel. Josephus und Lukas* (Leipzig, Haessel ; in-8 de XIII et 355 p.), dans lequel l'auteur a voulu établir jusque dans les plus petits détails la dépendance littéraire du troisième évangéliste, aussi rédacteur des *Actes des Apôtres*, à l'égard de l'historien juif Josèphe. Qui veut trop prouver ne prouve rien. La comparaison du vocabulaire des deux auteurs rendra néanmoins des services.

2° *Michel Baumgarten. Lucius Annaeus Seneca und das Christenthum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit* (Rostock, Werther), ouvrage posthume de près de 400 pages, dont le titre indique déjà les dispositions peu équitables à l'égard de la société antique, et dans lequel l'auteur, à propos de Sénèque, traite de toute espèce de choses qui n'ont avec celui-ci que peu de rapports.

3° *Anathon Aall. Der Logos bei Heraklit*, excellent article d'un jeune savant norvégien qui commence une série d'études sur la notion du Logos dans l'histoire des doctrines philosophiques et théologiques. Ce travail, publié dans la « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik » (t. CVI), fait bien augurer de la suite de ses études et corrige sur certains points l'ouvrage de M. *Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (1872).

4° *G. Huth. Die Inschriften von Tsaghan Baiching* (Leipzig, Brockhaus), donnant les textes d'une double inscription tibétaine et mongole trouvée par M. Radlof sur la rive gauche du Tola, et où est mentionnée la consécration de six temples par un prince mongol au commencement du XVIIe siècle. On y trouve aussi l'indication des statues du Bouddha et des livres qui furent placés dans ces temples. M. Huth montre que ce prince, défenseur de la secte ancienne ou de la « mitre rouge », fut vaincu par le défenseur de la secte réformatrice dite de la « mitre jaune ».

5° *R. Dvorák. Chinas Religionen. I. Confucius und seine Lehre* (Munster, Aschendorff; in-8° de VIII et 244 p.) forme le douzième volume de la collection des « Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte ».

6° Dans la série des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » (Leipzig, Hinrichs) de MM. von Gebhardt et Harnack ont paru récemment :

X. 3 : *A. Resch. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, 3e partie : *Paralleltexte zu Lucas.*

XIII. 1 : *A. Harnack. Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II vom Jahre* 257-258. — *Zur Petrusapokalypse.* — *Patristisches zu Lucas*, 16. 19, trois dissertations.

Eine bisher unbekannte. Version des ersten Teiles der Apostellehre gefunden und besprochen von E. Iselin, uebersetzt von A. Heusler.

XIII. 2 : *O. von Gebhardt. Die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit Be-*

nutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben.

XIII. 3 : *G. Wentzel. Die griechische Uebersetzung der Viri inlustres des Hieronymus.*

7° *V. Schultze. Archäologie der altchristlichen Kunst* (Munich, Beck; in-8° de XII et 282 p.),

8° *A. Seitz. Die Apologie des Christentums bei den Griechen des* IV *und* V *Jahrhundert in historisch-systematischer Darstellung* (Wurzbourg, Goebel; in-8° de VIII et 269 p.).

ANGLETERRE

La lecture des OEuvres de *Philon d'Alexandrie* est la préface indispensable de toute étude historique personnelle sur les plus anciens écrits chrétiens. A voir le zèle avec lequel on s'est remis en ces dernières années aux études philoniennes, il semble que cette vérité gagne de plus en plus de terrain parmi les théologiens et les historiens de la première littérature chrétienne. Tandis que, chez nous, M. Massebieau a donné sur la classification des œuvres du philosophe moraliste juif un mémoire excellent (dans le tome I de la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses »), dont la valeur même rend doublement déplorable que son état de santé ne lui ait pas permis de continuer ses travaux; tandis que le P. Scheil a publié dans le tome IX des « Mémoires de la Mission archéologique française au Caire » le texte, retrouvé sur papyrus du VIe siècle, de deux traités philoniens, — alors que l'Allemagne nous a donné toute une série de monographies sur des écrits spéciaux de Philon ou sur ses rapports avec le Judaïsme et avec le Christianisme, et nous promet par l'organe de MM. Wendland et Cohn, l'instrument indispensable de tout progrès ultérieur, une édition critique des OEuvres de Philon, — l'Angleterre, à son tour, apporte sa contribution à l'entreprise commune. Déjà M. Harris a rendu grand service par sa publication des *Fragments of Philo.* Voici maintenant M. *Ryle*, professeur à Cambridge, qui offre dans *Philo and Holy Scripture* (Londres, Macmillan; in-8° de XLVIII et 312 p.) une comparaison très soignée de toutes les citations de l'Ancien Testament faites par Philon avec les passages correspondants de la Version des LXX. Il en ressort avec évidence : 1° que, pour Philon, l'Écriture faisant autorité est avant tout et presque exclusivement le Pentateuque, soit les Livres de Moïse, ce que tous les connaisseurs de Philon avaient déjà pu constater sans préciser le fait autant que M. Ryle; — 2° que déjà du temps de Philon le texte des LXX paraît avoir offert de nombreuses variantes. Cette dernière conclusion, toutefois, ne se présentera avec toute la rigueur désirable que lorsque les citations de Philon, colligées avec tant de zèle par M. Ryle, auront été contrôlées sur une édition critique de ses OEuvres.

D'autre part, M. *Conybeare*, philonien et arménisant connu, vient de publier

à la Clarendon Press des recherches approfondies sur l'un des traités les plus originaux et les plus discutés de Philon : *Philo about the contemplative life* (Oxford; in-8 de XVI et 403 p.). L'édition qu'il en donne repose sur une étude critique des manuscrits, de telle sorte que, jusqu'à nouvel ordre, c'est dans le texte tel qu'il le publie qu'il faudra étudier cet écrit. La comparaison avec la version arménienne, qui représente un texte grec plus ancien que celui de nos manuscrits, a permis à M. Conybeare de corriger celui-ci sur bien des points. Il est un partisan décidé de l'authenticité du traité *De vita contemplativa*, généralement rejetée depuis les travaux de M. Lucius de Strasbourg. M. Conybeare confirme ainsi l'opinion émise ici-même par M. Massebieau (voir *Revue*, t. XVI, p. 170 et suiv.). Cependant il n'a pas réussi à convaincre un juge aussi compétent que M. Schürer. Celui-ci reprend, dans la *Theologische Literaturzeitung* (du 20 juillet), les arguments contraires à l'authenticité et soumet à une assez rude épreuve l'argumentation de son collègue anglais. Une pareille discussion ne se laisse pas résumer; il faut la suivre pièces en moins. Le problème mérite d'être étudié, car il touche non seulement aux conditions morales de la société dans laquelle naquit le christianisme, mais encore aux origines de la vie monastique.

Parmi les récentes publications sorties de la Clarendon Press, il faut encore citer ici une édition très érudite du *Livre des Jubilés* ou *Leptogenèse*, par M. *R. H. Charles* : *Matsehafa Koufoulé or the ethiopic version of the hebrew Book of Jubilees* (in-4 de XXXVIII et 184 p., forme le 8e fasc. des « Anecdota Oxoniensia », série sémitique). M. Charles ne se borne pas à nous donner une édition critique de la version éthiopienne, la seule qui ait conservé la totalité de cette œuvre légaliste du pharisaïsme palestinien au Ier siècle avant notre ère. Il publie aussi les fragments du Livre des Jubilés qui nous sont parvenus en hébreu, en syriaque, en grec ou en latin (ces derniers assez étendus). Enfin il a établi une comparaison entre les passages bibliques de ce Livre et les principales versions anciennes du Pentateuque. Il annonce la publication d'un commentaire bien nécessaire pour l'utilisation de pareils travaux par les historiens.

De la University Press de Cambridge est sortie, il y déjà un an, une édition intéressante du *Liber Regularum* du Donatiste *Tyconius* (fin du IVe siècle) : *The Book of rules of Tyconius, newly edited by F. C. Burkitt* (in-8 de CXXII et 114 p.), qui forme le premier fascicule du 3e volume des « Texts and Studies » publiés par le professeur J. Armitage Robinson. Les citations faites par cet auteur sont importantes pour la critique du texte des anciennes versions latines de la Bible ; son influence a été plus grande qu'on ne le croit généralement, parce que saint Augustin adopta en grande partie sa méthode d'interprétation de la Bible et, par l'intermédiaire de saint Augustin, elle s'étendit à d'autres.

*
* *

Dans le premier volume de *A history of Hindu civilisation during British Rule* (Londres, Trübner, 1894), *Pramatha Nath Bose* a cherché à retracer la situation religieuse de l'Inde moderne. Le second volume a pour objet les conditions socio-religieuses (s'il est permis d'emprunter ce terme hybride à l'auteur) et économiques. Deux autres volumes suivront, où il examinera les conditions intellectuelles, c'est-à-dire les lettres, les sciences et les arts. M. Barth (« Revue critique d'histoire et de littérature », nos 35-36, p. 122), auquel nous empruntons tous ces renseignements, dit que l'auteur ne s'est pas proposé de retracer l'ensemble des prodigieux changements qui se sont opérés dans l'Inde sous la domination britannique, mais la part qui, dans ces changements, revient au peuple hindou. « Les sectes modernes y sont fort bien décrites, ainsi que les mouvements réformateurs tentés par les divers *samâjs* sous l'influence plus ou moins directe des idées occidentales. Mais la place faite au culte védique et au bouddhisme eût été occupée d'une façon plus profitable par des informations supplémentaires sur les religions actuelles, sur leur répartition géographique par exemple, sur leurs moyens nouveaux de propagande, sur l'organisation des grands pèlerinages, sur l'état religieux et moral surtout de ces millions d'Hindous (pour ne rien dire des classes méprisées ou dangereuses) qui ne sont d'aucune secte, ne connaissent guère que leurs divinités de village, n'échappent à la corruption que par la simplicité de leur vie et leur peu de besoins, et sont, au sein de l'hindouisme, des déshérités à un point difficilement imaginable en Europe, où le catéchisme du moins est commun à tous. »

SUISSE

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons appris avec une vive satisfaction que la chaire d'histoire des religions à l'Université de Genève, supprimée en principe après la démission de M. Ernest Strœhlin, lequel est venu s'établir à Paris, a été rétablie par le Conseil d'État et qu'elle a été confiée à M. *Paul Oltramare.* Il eût été honteux pour l'Université de Genève, qui doit aux études théologiques la plus grande partie de sa notoriété passée, de supprimer la forme la plus moderne de l'étude scientifique des phénomènes religieux, juste au moment où de plus en plus celle-ci s'est fait admettre dans les universités des autres pays. Nous nous félicitons de voir cet enseignement confié à M. Paul Oltramare.

— *Une nouvelle biographie du réformateur Zwingli.* — Calvin n'a encore aucune biographie de quelque valeur (en dehors de l'article qui lui est consacré dans la « France Protestante », 2e éd.). Luther en a une admirable, due à M. Köstlin. Zwingli en avait une assez satisfaisante dans les deux volumes que lui a consacrés en 1867-1868 M. Möriköfer. Mais il y aura bientôt trente ans de cela, et pendant ces trente ans l'histoire de la Suisse au commencement du XVIe siècle s'est enrichie par la publication d'un grand nombre de documents officiels, no-

tamment de la grande « Aktensammlung zur schweizerischen Reformationsgechichte » (4 vol.), de Strickler, et de l' « Aktensammlung zur zürcher Reformationsgeschichte », d'Egli. Le besoin d'une nouvelle biographie du réformateur zurichois se faisait donc sentir. M. *Rudolf Stæhelin*, professeur à l'Université de Bâle, s'est chargé d'y pourvoir. Déjà il a publié pour le « Verein für Reformationsgeschichte » un excellent livre de vulgarisation : *Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk*. Cette fois il se propose de retracer directement d'après les documents la figure originale de Zwingli et de faire revivre, pièces d'archives en mains, le milieu où celui-ci a accompli son œuvre. Les deux premières parties de cet ouvrage qui doit en avoir quatre formant deux volumes, ont paru chez Schwabe, à Bâle : *Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt* (in-8 de VIII et 535 p.). L'auteur semble avoir évité la partialité que la sympathie pour le héros de son récit risquait de lui inspirer.

BELGIQUE

Les Stylites. — Le P. *Hippolyte Delehaye*, Bollandiste, a fait tirer à part son mémoire sur les *Stylites*, présenté au troisième Congrès international des catholiques tenu à Bruxelles en 1894. Sa brochure (in-8 de 44 p. imprimée par Polleunis et Ceuterick, 1895) contient une étude érudite de cette forme étrange de l'ascétisme oriental ; il en retrace les origines avec Syméon l'Ancien ; il donne la liste des principaux imitateurs de celui-ci, montre que le stylitisme ne s'est pas répandu en dehors de l'Orient, de la Grèce ou de l'Égypte, et qu'il disparaît au XVIe siècle, après être entré en décadence dès le XIIe siècle.

HOLLANDE

De l'antiquité de l'Avesta. — Notre éminent collaborateur, M. le professeur Tiele, de Leyde, a repris devant l'Académie des sciences d'Amsterdam la question de l'antiquité plus ou moins grande de l'Avesta, qu'il a déjà traitée dans cette Revue à propos de la thèse révolutionnaire du regretté James Darmesteter (voir Revue, t. XXIX, p. 68 et suiv.). Dans *Iets over de oudheid van het Avesta* (Amsterdan, Müller ; extrait des « Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde », 3e série, t. XI), M. Tiele déclare qu'il ne répétera pas ce qu'il a déjà dit ici-même, mais il croit qu'il ne faut pas laisser se propager l'illusion que la thèse si brillamment soutenue par M. Darmesteter soit conforme à la vérité historique. Aussi cherche-t-il à prouver tout d'abord combien les hypothèses du savant français sont parfois téméraires, en montrant que la prétendue reproduction du Logos philonien par les théologiens de l'Avesta ne peut pas s'être produite dans la courte période du milieu du premier siècle après notre ère, où l'on est obligé de la faire naître et se populariser instantanément.

Mais en même temps M. Tiele est amené à rappeler qu'il faut en pareille matière déterminer exactement ce qu'on appelle Avesta. Ce que nous possédons sous ce nom n'est qu'une petite partie du Zend Avesta qui formait, sous les Sassanides, l'écriture sacrée des Mazdéens. Il convient de laisser pour l'instant de côté ce que nous savons indirectement, par le Dinkart du IXe siècle, sur le contenu de la plus grande partie du livre saint, perdue pour nous, puisqu'il est impossible d'y faire le départ entre ce qui est ancien et ce qui a pu être rajouté plus tard. M. Tiele n'entend défendre l'antiquité que des textes conservés sous le nom d'Avesta dans la langue originale. « Et quand nous soutenons l'antiquité de ces écrits, dit-il expressément, nous n'entendons pas par là que la collection elle-même, dans sa rédaction et sa composition actuelles, soit ancienne, ni que tous les écrits qu'elle contient remontent à un même passé reculé. Le contraire est vrai. Il y a entre la rédaction des uns et des autres de ces textes peut-être des siècles. Il n'est même pas impossible que, non seulement des gloses, des intercalations, des doxologies et autres parties analogues, mais même des fragments entiers soient de date très récente, par exemple de l'époque des Arsacides... Tout ce que je maintiens, ajoute M. Tiele, c'est que le contenu principal, le gros de l'Avesta, du moins la partie la plus importante du Yasna, du Staota-yesnya avec le Hom-Yasht et le Sros-Yasht et peut-être encore d'autres morceaux, le Vendidad presque entier, les grands Yashts, notamment ceux qui sont consacrés aux Fravashi, aux Eaux et à Mithra, ainsi que plusieurs des petits, existaient déjà avant Alexandre, que ce soit ou non dans le même ordre qu'aujourd'hui et sous une forme plus courte, et que certaines parties de ces textes ont été rédigées plusieurs siècles auparavant. »

On voit de quelle façon M. Tiele précise et corrige la thèse traditionnelle qu'il maintient contre celle de James Darmesteter. Il se fonde pour la défendre sur des considérations tirées du langage. Il y a deux dialectes différents dans les textes visés, l'un plus ancien que l'autre, mais tous deux déjà langues mortes à l'époque des Arsacides. Or M. Tiele juge inadmissible que des faussaires aient écrit des livres entiers en langue morte, tantôt sous la forme plus ancienne, tantôt sous la forme moins ancienne, et sans avoir par devers eux une littérature originale qui leur permît de se familiariser avec cette langue aux différentes époques de son développement. Il s'appuie également sur les variétés de forme du nom du Dieu suprême comparées aux formes que donnent les inscriptions de l'époque des Achéménides, pour montrer que celles-ci correspondent à une époque ultérieure du développement religieux. Enfin il rappelle que l'étude critique de l'Avesta révèle une évolution religieuse qui a dû exiger des siècles : « d'abord, une prédication libre et pure de la nouvelle doctrine, non encore emprisonnée dans des formules dogmatiques et luttant contre de vives résistances. Ensuite, la formation d'une communauté et la concentration de la doctrine dans une confession de foi. En troisième lieu, l'application de cette doctrine à la vie sociale, dans des lois qui expriment bien l'idéal des théologiens, mais qui

ne durent jamais être appliquées dans la vie réelle, pas plus que celles de Manou et de Yâjnavalkya ou celles du Deutéronome et du Lévitique. Enfin, cette même religion sous sa forme populaire, mélangée avec toute sorte d'éléments des anciennes croyances populaires.

Tel est le *schéma* de l'évolution religieuse du Mazdéisme dont M. Tiele promet de nous donner bientôt le développement dans le second volume de son *Histoire de la religion dans l'antiquité.*

*
* *

Concours de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. — Le concours de cette année n'a pas donné de résultats favorables. Aucun mémoire n'a été présenté sur les « Rapports entre l'Église et l'État dans les Pays-Bas depuis la Réformation jusqu'à nos jours ». Cette question a donc été retirée du concours. Quatre mémoires, dont trois en allemand et un en français, avaient été envoyés en réponse à la question : *Un exposé critique de l'eudémonisme*, mais aucun des quatre n'a pu être couronné. Voici la série des concours ouverts par la Société pour les années suivantes :

1° Mémoires à déposer avant le 15 décembre 1896 :

I. Un exposé critique de l'eudémonisme éclairé par l'histoire.

II. Étudier la différence entre le catholicisme et le protestantisme dans leur manière d'envisager la nature et la destination de l'homme, ainsi que la valeur de cette différence dans leurs influences respectives et pour la préparation de leurs destinées ultérieures.

III. De l'accusation qui rend la Réformation responsable de la démoralisation qui l'a suivie.

2° Mémoires à déposer avant le 15 décembre 1897 :

Étudier l'histoire des Églises wallonnes dans les Pays-Bas et l'influence exercée par elles.

La Société offre un prix de *quatre cents* florins aux auteurs des mémoires couronnés. Ils peuvent, à leur choix, le toucher intégralement en espèces, ou bien sous forme de la médaille en or de la Société, de la valeur de 250 florins, avec 150 florins en espèces, ou bien encore sous forme de la médaille d'argent, avec 385 florins en espèces. Les ouvrages couronnés sont admis dans les œuvres de la Société et publiés par elle. Les accessits, donnant droit à une partie du prix, avec ou sans publication dans les œuvres de la Société, ne sont décernés par les directeurs qu'après qu'ils se sont assurés du consentement des auteurs.

Pour pouvoir être admis au concours, les mémoires doivent être écrits *lisiblement*, en caractères romains, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. Il n'est pas tenu compte des manuscrits en caractères allemands, non plus que de ceux jugés trop peu lisibles par les directeurs. La brièveté est une recommandation, pourvu qu'elle ne nuise pas à ce que réclament la science et la nature du sujet.

Les manuscrits, non signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un billet cacheté, renfermant le nom et l'adresse de l'auteur, et portant à l'extérieur la même devise que l'ouvrage, doivent être envoyés franco à *M. le pasteur* H. P. Berlage, *docteur en théologie*, directeur et secrétaire de la Société, à *Amsterdam*.

RUSSIE

M. Kaarle Krohn a publié l'année dernière à l'Imprimerie de la Société de littérature finnoise les leçons professées par son père, M. *Julius Krohn* à l'Université de Helsingfors, sous le titre : *Suomen suvun pakanailinen jumalanpalvelus*. M. E. Beauvois, à qui nous empruntons ces renseignements sur un livre que bien peu de personnes en dehors de lui peuvent lire en France, s'exprime ainsi à son sujet dans la « Revue critique d'histoire et de littérature » (1895, n° 9, p. 171):

« Il passe en revue les pratiques religieuses et les superstitions païennes des Mordouines, des Tchérémisses, des Permiaks, des Votiaks, des Ougriens, ancêtres des Magyars, des Ostiaks, des Vogoules, des Lapons, des Finnois, des Esthoniens et de leurs frères des Provinces baltiques. Né à Wiborg où l'on parle simultanément le finnois, l'allemand, le russe et le suédois ; familiarisé avec le hongrois, l'esthonien, le français et naturellement aussi avec le latin, il a pu puiser aux sources primitives qui sont à peu près toutes écrites dans ces langues. Il se borne à en extraire les faits qui éclairent son sujet, sans se lancer dans des considérations transcendantes, et il traite clairement en quatre chapitres : des bois sacrés où étaient les sanctuaires, à moins qu'ils n'en tinssent lieu ; des idoles ; des sorciers et des sacrificateurs ; des cérémonies du culte ; et, pour faire la contre-partie de sa notice historique sur les mythographes, par laquelle il avait débuté, il termine par une précieuse bibliographie de plus de cent cinquante ouvrages ou mémoires. Encore en a-t-il omis quelques-uns comme : *De magia Hyperboreorum veterum* d'O. Celsius (Upsala, 1709) et *La Magie chez les Finnois* (1er article, par l'auteur de la présente notice dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1881), où il aurait trouvé des faits tirés des sagas. Malgré quelques lacunes, malgré l'absence d'une table alphabétique qui serait très utile pour faciliter les recherches, cet ouvrage, avec ses figures (vues et plans de bois sacrés et de sanctuaires, dessins d'instruments magiques, portraits de schamans), est un excellent manuel, non seulement pour les étudiants auxquels il est destiné, mais encore pour les érudits les plus versés en la matière ; car, à notre connaissance, il n'en existe pas d'aussi complet, et, cette fois encore, c'est un savant finnois qui a le mieux condensé les notions relatives à l'ensemble des peuples de sa race. »

— La Section ethnographique de la Société impériale des amis des sciences naturelles, de l'anthropologie et de l'ethnographie, constituée à l'Université de

Moscou, publie une revue intitulée *Revue ethnographique*, dont le directeur est M. N. A. Jantschouk. Elle est consacrée principalement à l'étude des nationalités de la Russie, et surtout de la vie spirituelle, des coutumes et des croyances populaires russes. Elle paraît en quatre livraisons par an. Le prix de l'abonnement est de 4 roubles 50 k., pour l'étranger 6 roubles. On s'abonne au Secrétariat de la Société, Musée polytechnique, place Loubianskaïa, à Moscou. Cette Revue qui achève actuellement sa septième année est un des meilleurs recueils de folk-lore qui se publie en Russie ; on y trouve également — du moins ceux qui ont le bonheur de savoir lire le russe — des études intéressantes sur l'histoire ecclésiastique russe.

ÉTATS-UNIS

L'enseignement de l'histoire des religions. — Dans un article du *Forum* du mois de septembre 1894 intitulé *Results of the Parliament of religions*, on pouvait lire ce qui suit : « L'un des premiers fruits du Congrès qui s'est réuni au mois de septembre dernier, est le don de 20,000 dollars par Mme Caroline-E. Haskell pour la fondation d'une *chaire de religion comparée à l'Université de Chicago*, où ce département des hautes études existe déjà (voir, au sujet de ce département, Revue, t. XXIX, p. 120 et suiv.). Ce premier don a été suivi d'un second émanant de Mme Haskell, qui a offert 100,000 dollars pour l'érection d'un Musée oriental rattaché à l'Université, dans lequel il y aura des salles de conférences, des collections et des moyens d'étude pour le département des études sémitiques. »

Dès le 1er octobre 1894, en effet, le nouvel enseignement était inauguré par une brillante leçon d'ouverture dans la grande salle carrée de l'Université. Le nouveau professeur était M. *John Henry Barrows* en personne, le président du Parlement des religions. Son discours d'ouverture a été publié dans le « Quarterly Calendar » et mérite d'être connu. On y retrouve le souffle généreux du vaillant organisateur, grâce auquel le Congrès s'est réuni, et le sentiment religieux, aussi large que puissant, de l'homme qui croit de toutes les forces de son âme à l'épuration de la religion par le concours de l'histoire des religions. « Nous croyons tous, dit-il, que les chrétiens doivent être empressés à explorer tous les domaines de la connaissance, que l'Esprit de Dieu est derrière la création matérielle, qu'il est l'énergie agissant dans toute l'évolution du passé, qu'il est présent dans l'esprit humain de nos jours. Nous croyons que l'étude scientifique, lorsqu'elle néglige la science de la religion, néglige le domaine le plus éclatant de la pensée humaine. Nous avons dépassé la doctrine du Dieu absent de sa création et les théories mécaniques de la nature, et nous reconnaissons respectueusement l'immanence divine, active dans toute loi biologique, dans les formes les plus élémentaires de la vie comme dans les plus hautes manifestations de l'évolution sociale. Le développement religieux ne s'est pas pro-

duit en ligne droite. Les milieux ont changé, et, d'accord avec les lois qui régissent la genèse des choses, nous constatons en religion comme partout ailleurs, des évolutions multiformes, des fossiles, des fois éteintes, des dégénérescences de types spirituels plus élevés, — car l'évolution n'est pas toujours le progrès. Alors que la science nous inspire des sentiments moins durs à l'égard de la création animale avec laquelle nous avons eu une si longue histoire en commun; elle nous enseigne aussi que, même entre des types religieux aussi éloignés que le fétichisme et le théisme chrétien, il y a, comme le dit le Dr Fairbairn, le lien commun de la foi au suprasensible. »

Le point de vue auquel se place le professeur Barrows est donc profondément religieux. Il s'inspire de cette philosophie de l'évolution qui suscite aujoud'hui aux États-Unis une poussée scientifique sensiblement analogue à celle que la philosophie hégélienne du devenir a provoquée en Europe, et surtout en Allemagne, pendant la première moitié de notre siècle, mais avec un caractère plus positif et plus pratique, jusque dans l'idéalisme le plus convaincu, où l'on reconnaît la marque américaine. Et cette observation n'est pas à nos yeux une critique. M. Barrows cultive la science des religions en vue du progrès religieux et moral qui doit en résulter. L'une des conséquences de cette étude, dit-il, c'est la nécessité de récrire à nouveau la théologie chrétienne, non plus au point de vue du provincial qui ne connaît rien en dehors de sa petite région, mais à un point de vue universaliste.

Bien américaine aussi et toute pénétrée de cet es prit religieux moderne, qu a tant de peine à prendre son essor dans notre vieille Europe, est l'assurance du Dr Barrows que le domaine religieux n'a jamais été aussi étendu et aussi lumineux qu'aujourd'hui. Quand on voit le désarroi moral et religieux des pays européens qui ont été jusqu'à présent les foyers de la haute culture, l'anarchie spirituelle dans laquelle se débat une grande partie de notre jeunesse, on éprouve une impression vraiment bienfaisante en constatant les réserves d'énergie, de confiance aux destinées de l'humanité et de forte vie spirituelle qui subsistent dans la jeunesse universitaire des États-Unis.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie. RUE GARNIER, 4.

Textes Pehlvis inédits relatifs à la Religion Mazdéenne

III

سرمایه‌ی کل بانک ۱۰۰۰۰۰۰۰ تومان است
و ۱۱ سهم بانک بین ۱۰ نفر تقسیم شده است
مبلغ هر سهم ۱۰۰۰۰ تومان و ۱۱ سهم
بین ۱۰ نفر تقسیم شده است و مبلغ
(دو هزار) که ۲۰۰۰۱ تومان و ۱۱
سهم بین ۱۰ نفر تقسیم شده است
مبلغ هر سهم ۲۰۰۰۱ تومان است
اما سهام بانک که مبلغ هر سهم
۱۰۰۰۰ تومان است (Var. ۱۰۰۰۰۱)
۱۰۰۰۰۱ تومان است
۱۰۰۰۰۰۱ تومان است (Var. ۱۰۰۰۰۰۱)
تومان و ۱۰ هزار تومان است
مبلغ (دو هزار) ۲۰۰۰۱ تومان
۱۰ تومان و ۱۰ هزار تومان است ∴

مبلغ ۱۰ سهام هر سهم ۱۰۰۰۰ تومان
مبلغ ۱۰ سهام هر سهم ۱۰۰۰۰ تومان
۱۱ سهم ۱۰۰۰۰۰ تومان و ۱۰ هزار تومان
۱۱ سهم ۱۰۰۰۰۰ تومان و ۱۰ هزار تومان
۱۰ سهام هر سهم ۲۰۰۰۱ تومان
۱۰ سهام هر سهم ۲۰۰۰۱ تومان
۱۱ سهم ۱۰۰۰۰۰ تومان و ۱۰ هزار تومان
مبلغ هر سهم ۱۰۰۰۰ تومان

[illegible] ∴

[illegible] ∴

[illegible] ∴

[illegible] ∴

[illegible] ∴

IV

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Variant. [illegible]) [illegible]
[illegible] (Var. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (line. [illegible]) [illegible]

[illegible] (Variant) [illegible] =
[illegible] (Var. [illegible] ; lire [illegible])
[illegible] (Var.) ∴
[illegible] (٢٠ [illegible])
[illegible] ∴
[illegible]

ڪيو ته اهي رسالا اڳ ڏانهن موڪلي
ڏسڻ ۽ پڙهڻ لاءِ سڀني وانگر مان
به سڀني کان اهو رسالو سڀاڻ ڏانهن
ڪيو وڃي ته اسان سڀني ڀائيوارن=
ڀائيو ته اها سڀ سوداگريءَ جي
سڀني ڪمن ۾ ڪامياب ٿين ۽ اهي
ڪم ڪرڻ ۾ ڪا به رڪاوٽ نه اچي
سو ڪم ڪرڻ لاءِ رواڻا ٿيا ڀائيو
سڀ ڪم ڪرڻ لاءِ رواڻا ٿيا ۔

ڪراچي جي سڀني اڪبرن ۽ سوداگرن
کي ڪم ڪرڻ جو ڪو ڏاڍو ته ڪو ننڍو
ڪم ڪرڻ ۾ ڪا به رڪاوٽ نه آهي
ڪراچي جي سڀني اڪبرن ۽ سوداگرن
کي ڪم ڪرڻ جو ڪو ڏاڍو ته ڪو ننڍو
ڪم ڪرڻ ۾ ڪا به رڪاوٽ نه آهي
سو ڪم ڪرڻ لاءِ رواڻا ٿيا ڀائيو
سڀ ڪم ڪرڻ لاءِ رواڻا ٿيا ۔

ڪراچي جي سڀني اڪبرن ۽ سوداگرن
کي ڪم ڪرڻ جو ڪو ڏاڍو ته ڪو ننڍو
ڪم ڪرڻ ۾ ڪا به رڪاوٽ نه آهي

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (l. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ::
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var.)
[illegible]
[illegible] (mss. [illegible]) [illegible] ::
(Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

V

[illegible]

VI

دعای بزرگان مینویسم

[illegible]

بنام دادار هورمزد آفرین میکنم [illegible] چنانچه پیشینگان بزرگان که آفرین میکردند همچون توانم کرد [illegible]

در شهر ایران و آن شهر که من مانم دعا میکنم.
[illegible] مراد
نو سرانجام بید چونکه دادار هورمزد را به پیدایش
مراد حاصل شد. [illegible] مبارک و بزرگوارتر
باشید چو کیخسرو پادشاه [illegible]
[illegible] خوب مهر و
محبت باشید مانند مهرایزد. [illegible]
[illegible] زنده
دشمن باشید مانند زریر که برادر شاه گشتاسپ
بود. [illegible] نیک دید را باشید مانند پیاوخش.
[illegible] خالص و
بخشنده و نرم طبع بید مانند بیژن که دختر

زاده رستم پهلوان بود . سوسیه . کی . م . ج .
یه کی ن ه سدده . و سدن ه . اشو و پاک باشید
مانند شاه گشتاسپ . کی . ا . ۶ سوه . کی .
م ج . و یه ۶ . ا سدا ۶ ه . زورمند و قوّت مند
باشید مانند سام نریمان . سد طی ه یه کی سد .
کی . م ج . ا و دم سد ۶ . صاحب اوج و قوّت
باشید مانند رستم پهلوان . ا ی ه سد کی سد . کی .
م ج . سدده سه و دد سد . نیزه ور باشید
مانند اسفندیار که پسر گشتاسپ شاه بود . و ج .
و سه سد کی سد . کی . م ج . یه سد ۶ سدده . ا ج =
م سو سد . کی . یاری دهنده دین باشید چو
جاماسپ حکیم که داننده زیج بود و پسر هوبوب
بود . سد که سد . کی ه سه . کی . م ج . سد سو سد .
ا سد ه سد و سد . بسیار غالب و بزرگتر و خالص تر
باشید مانند اشو فروهر . ا سه . کی . م ج .
م دن ه ر ا ج . راد و سخاوت کننده باشید مانند

تشتر ایزد که صاحبِ باران است . [illegible]

[illegible] . [illegible] . چرب تر شیرین تر باشید

مانند آب باران را . [illegible] . [illegible] . [illegible] .

بینده باشید مانند خورشید که آفتاب است

[illegible] . [illegible] . [illegible] . [illegible] .

بسیار گرفه کننده باشید مانند زرتشتر که

پیغمبر زرتشت . [illegible] . [illegible] . [illegible] .

دیر زیونده باشید چو

پادشاه زمانه که خرد زمانه است . [illegible] .

[illegible] . [illegible] . [illegible] .

برمند و میوه مند باشید مانند زمین سفندارمد امشاسفند .

[illegible] . [illegible] . [illegible] . [illegible] .

بسیار پیوند باشید رود ناود یعنی دریا

[illegible] . [illegible] . [illegible] .

بسیار انبار باشید چو سرما . [illegible] .

[illegible] . خرّم و تازه تر بید چو بهار

خوشبوی باشید چون مسک . لایق و رایج آنوقت باشید چو زر .
روا باشید چون درم . نیک کردار باید چون هورمزد خدای
که اندر پیدایش خویش . این آفرین تن شمایان را که اندر این خانه
هستید تن شما را همچون باد . مانند ماهتاب و آفتاب . مانند آب و آتش
مانند می و مرو و مشک و یاسمن گل و مرزنگوش که این همه گل تر
و تازه همیشه هست همچو تو باد

همه انجمن را و فلان را هرکه نام باشد باید خواندن
و. یک هزار سال
عمر باشید و زندگان عمر دراز باشید.
آن پاک اسپرم گل
و عمبر که خوشبو میکند و آن بدیدن خوش
هست از آن ترا خوش منت کند.
آن نرینه و پاک فرزند
زایشنی ترا باد.
که آن فرزند در قوم بهدینان نامبردار و برادر
باد. دشمن زدار باشید
و. و خاندان را روشن
کناد. این دعا که میکنم ترا باد

[illegible]

VII

[illegible]

[illegible]

[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]

[illegible] (M. [illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible] (man. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Var. [illegible]) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ([illegible]) [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

سعودہ کو سجدہ (وسیم بسند Var) بھی سنا
واٹ کلاسیا بھاگ دوم ابواب بھاگ آٹھویں
آٹھم بھاگ کا ذکر ہے اسے فصل ۱۱ بھی کہتے ہیں
بھی ہے بھاگ کسر سنا میں بھاگ سنا کو
اسرار ہے سنا کا بھی بدکلیوں اس کا مطلب
بھوانیہ سجدہ ہے اٹ کہوں بھی سجدہ بھی
کا ۱۱ شروع ودرٹ سنع بھی ۱۱ آٹھویں
واسی پرسم لم اٹ اسرار بھاگ کا سجدو
مطلب ہے (بھی Var) کو واسطے سعودہ
بھی کلاسیع ترشوس بھی (بھی ۷) ۱۱ ہے
بھی ۱۱ بھی بھی اکلام

TEXTES PEHLVIS INÉDITS

RELATIFS A LA RELIGION MAZDÉENNE[1]

III

Luttes du démon avec les créatures d'Auhrmazd

La sixième lutte fut contre Gayôkmart[2]. L'horoscope[3] de Gayôkmart portait qu'il vivrait trente années sous le règne du démon en lutte avec les astres; ainsi qu'il est dit : Avant le temps de l'arrivée du démon, le vaillant Gayôkmart fut créé pour vivre trente hivers et pour la souveraineté. A l'arrivée du démon, la planète Aûhrmazd était dans le signe du Cancer (**Kalacang**) qui domine sur l'eau, à son apogée[4] et prévalait sur son adversaire. La planète Saturne (**Kaîvân**) était dans le signe de la Balance (**Tarâzûk**) dans son lieu; quand les eaux qui sont sous la terre furent arrivées à leur apogée, victorieuse sur ses adversaires, elle produisit la mort pour eux.

(La planète) Aûhrmazd étant à son apogée, faisant tomber l'eau, prévalait sur Saturne et éloignait la mort de Gayôkmart durant trente ans. Quand ensuite (tanî) Saturne fut revenu à la Balance, c'est-à-dire à son apogée, au moment où la planète Aûhrmazd revint (**djast**, litt. : sauta) en son lieu, c'est-à-dire dans sa résidence, et que Saturne l'emporta sur Aûhrmazd la mort fondit sur Gayôkmart[5].

Il tomba en mourant sur le côté gauche, et laissa écouler sa semence à terre, de même qu'aujourd'hui tous les hommes laissent couler leur semence au moment où ils meurent. Comme le corps de Gayôkmart était composé de métaux, les

1) Voir plus haut, p. 99 et suiv.

sept sortes de métaux parurent de son corps. Sa semence tomba dans la terre, et au bout de cinquante ans se levèrent Mashya et Mashyana[6] de qui devait venir la continuité du monde, l'anéantissement des démons et de la malfaisance de Zanâk-Mînôî[7]. Ce fut la première lutte de Gayôkmart contre Zanâk-Mînôî.

La septième lutte fut celle livrée au Feu; contre Spanjôrûsh[8] se dressa le feu Vâzîsht[9], chargé de la production de la pluie, le feu Farnbag[10], le feu Gûshâsp[11], le feu Bûrzîn-Mîtrô[12] chargés de protéger le monde, de défendre la création, et les autres feux[13] qui sont dans les plantes, dans le corps des hommes et des animaux, chargés de garder l'âme et de la faire croître et desquels vient l'organisation (ou gouvernement) du monde et de la création.

Ce fut la première lutte du feu et de Zanâk-Mînôî.

La huitième lutte fut celle des étoiles[14] contre les Drûjs (démons) des planètes; chacune d'elles entre en lutte contre son adversaire, et chaque (étoile) a été instituée contre celle (la planète) qui a été créée en même temps qu'elle jusqu'à la Rénovation du monde (**Frashkart**) comme je l'ai écrit dans l'horoscope du monde.

Ce fut la première lutte des esprits célestes contre Zanâk-Mînôî.

La neuvième lutte fut celle des esprits célestes avec Zanâk-Mînôî quand ils le frappèrent, le vainquirent (ou « confondirent » **stûbînêt**) et le précipitèrent en enfer comme il est dit (dans l'Avesta) : Durant cinq jours et cinq nuits[15] les esprits célestes restèrent sans sommeil et sans nourriture dans ce combat.

La dixième lutte fut contre les astres purs[16] (les étoiles fixes) quand ils mêlèrent l'obscurité et le mal (bajakîh)à — ... comme il est dit (dans l'Avesta) : La gloire du fidèle[17] Mazdéen est semblable à l'évanghin[18], elle est comme un kosti brodé d'étoiles, fait dans les espaces célestes (ou par les anges); avec trois tours et quatre nœuds entourant le ciel, créé autour de la sphère céleste (**pâyak**)[19]. Les étoiles lutteront

(avec le démon) jusqu'à la fin des temps ainsi qu'il est écrit : Elles portent la lutte au milieu du monde. On les appelle la pureté au milieu de la contamination.

Notes

1) Ce texte est tiré du Grand Bundehesh ; voir *Revue de l'Histoire des Religions*, sept.-oct. 1895, p. 99 et s. Lorsque le démon Ahriman s'attaqua à la création d'Aûhrmazd, le Génie du Ciel repoussa sa tentative de s'emparer du monde céleste ; ayant échoué de ce côté, le démon se jeta sur le monde matériel et se mit à corrompre toutes les créations du bon Principe. Le Bundehesh, traduit par Anquetil et par Justi, raconte les luttes du démon contre l'Eau, la Terre, les Plantes et le Taureau créé avant tous les êtres. Le Grand Bundehesh plus complet ajoute le récit de quatre conflits nés entre Ahriman et les êtres matériels du monde. C'est cette partie inconnue qui est traduite ici.

2) **Gayôkmart**, z. *Gayô-maretan*; le premier homme et le premier souverain de la terre. Le Sad-der Bundehesh raconte de la même façon la mort de Gayôkmart. « Quand le créateur Ormizd eut créé le monde et tout ce qu'il contient, il créa le Taureau et Gayomarth. Quand Ahriman envahit le monde, le Taureau mourut sur l'heure, et Gayomarth vécut encore durant trente ans ; quand il voulut sortir de ce monde, il dit au damné Ahriman : « Je sors de ce monde plein d'opposition, où il n'est pas possible de trouver un plaisir sans douleur, pour aller dans cet autre monde, lumineux, où n'existe ni souffrance, ni peine, ni mal. »

3) **min zak cigûn pun spîhr i Gayôkmart yahvûnt.** Les rivaïets persans et les auteurs arabes donnent tous au règne de Gayôkmart une durée de trente ans, en partant du moment où commence le temps, c'est-à-dire de l'invasion du démon. Dans la cosmogonie mazdéenne, les planètes sont des créatures du mauvais esprit, tandis que les étoiles fixes ont été créées par Aûhrmazd. C'est sans doute à cause de leur mobilité dans le ciel par rapport aux étoiles qu'elles ont été jugées comme des êtres malfaisants. Les étoiles sont dirigées dans leur lutte contre les planètes par quatre chefs qui sont quatre étoiles placées dans quatre directions opposées du ciel. *Bundehesh*, ch. II.

4) **pun bâlist i nafshâ** (à son apogée).

5) Toute cette période embrouillée, et qui cependant est traduite le plus littéralement possible, revient à dire que la planète Aûhrmazd (Jupiter) protégeait Gayôkmart, tandis que Saturne lui était opposé. Quand Saturne arriva à son apogée et annihila l'influence de la planète Jupiter, la mort de Gayôkmart fut impossible à éviter.

6) **Mashyâ et Mashyâna**, l'Adam et Ève de l'Iran. Durant cinquante ans suivant Albiruni et le Bundehesh, ils n'eurent pas d'enfants. Pendant cinquante ans, ils ne vécurent pas comme mari et femme, et durant quatre-vingt-treize ans ils vécurent ensemble jusqu'à la naissance d'Hôshang. Tous les êtres humains du monde ont pour origine Mashyâ et Mashyâna et par conséquent Gayokmart

7) **Ahriman**, le chef des démons.

8) **Spanjôrûsh**, z. *Spenjaghra*, nom du démon de l'orage, qui empêche la pluie de tomber.

9) Le feu **Vâzîsht**, z. *Vâzishta*, est le feu qui est dans le nuage et qui lutte contre le démon **Spanjôrûsh**. C'est le feu de l'éclair.

10) **Farnbag**, nom du feu protecteur de la classe des prêtres.

11) **Gushâsp**, ou mieux **Gûshnâsp**, protecteur des guerriers.

12) **Burzîn-Mîtrô**, protecteur des laboureurs.

13) Les noms des feux se trouvent dans l'*Avesta* classés d'une façon toute différente d'après leur utilité et leur origine. Cette division est la suivante : feu *Berez isavaiih*, pehl. **Berezisavang**, c'est le nom du feu dont on se sert sur terre; *Vohû-frydna*, pehl. **Hûfryân**, le feu qui brûle dans l'homme, la chaleur animale; *Urvâzishta*, pehl. **Urvâzisht**, le feu qui brûle dans la plante ; **Vâzîsht**, le feu de l'éclair; *Spénishta*, pehl. **Spenisht**, le feu qui brûle dans le Paradis, devant Aûhrmazd.

14) Sur l'organisation des étoiles, voir *Bundehesh*, ch. II.

15) Un des manuscrits donne la variante « quatre jours et quatre nuits. »

16) Litt. : sans contamination, a-gûmêzishn.

17) Fidèle, **Beh-dîn**, pehl. **Shapîr-din**, l'homme de la bonne religion.

18) Appelé en Persan **evanghin**, z. *aiwyâonha*; litt. : ceinture (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1895, p. 248, n. 2). C'est aussi le nom d'un lien formé d'une feuille d'arbre qui sert à attacher les branches qui servent dans le sacrifice (v. J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, LXIII).

19) Cf. Yasna; IX, § 16, où la religion mazdéenne est assimilée au kosti brodé d'étoiles.

IV

De la création du monde matériel[1]

Lorsque Zanâk-Mînôî fut confondu et réduit à l'impuissance, comme je l'ai écrit plus haut, il gît durant trois mille ans dans la confusion. Durant cette impuissance de Zanâk-Mînôî, Aûhrmazd révéla la création sous la forme matérielle ; de la Lumière Infinie[2], il créa le feu, du feu il créa le vent, du vent il créa l'eau, de l'eau il créa la terre et tous les êtres corporels qui vivent dans le monde ainsi qu'il est dit dans l'Avesta (**Dîn**) : « Dans le principe, la Création tout entière n'était qu'une goutte d'eau[3] ; c'est-à-dire que toute chose provient de l'eau, sauf la semence de l'homme et celle des animaux, car la semence est semence de feu.

Il créa d'abord le ciel pour repousser...[4]; il y a des per-

sonnes qui disent qu'il le créa en premier lieu[5]. En second lieu, il créa l'eau pour tuer la Drûj[6] de la soif; en troisième lieu, il créa la terre, qui contient toute chose matérielle. En quatrième lieu il créa les végétaux pour secourir le[7] taureau bienfaisant[8]; en cinquième lieu, il créa le taureau pour porter secours à l'homme pieux (**ahlav**); en sixième lieu, il créa l'homme pieux, pour abattre et réduire à l'impuissance Zanâk-Mînôî, et tous les démons. Ensuite il créa le feu glorieux, et il y joignit (**patvast**) un rayon tiré de la lumière infinie[10], il le créa beau de corps comme Âtâshkâmak[11]. Puis il créa le vent sous la forme d'un jeune homme de quinze ans[12], qui porte l'eau, les plantes, les troupeaux, l'homme pieux et toute chose. Je vais dire leur nature (**apash cîgûnîh yamallûnam**). Il créa d'abord le ciel resplendissant (**roshan padtâkîh**), aux longues révolutions[13], son essence[14] est de **khunâkhîn**[15], c'est-à-dire en diamant (**almâst**). Sa partie supérieure (**rôîshâ**) se relie à la lumière infinie; il créa tout l'univers (**dâm**) à l'intérieur du ciel. C'est comme une forteresse (**darpûsht**) dans laquelle on a réuni tous les instruments qui sont nécessaires pour la lutte, ou comme une maison dans laquelle sont placées (**katrûnêt**, litt. : demeurent) toutes choses (nécessaires). Les fondements du ciel (**farkânbûn-î-âsmân**) sont aussi larges que longs, aussi longs que hauts, aussi hauts qu'épais, il est vigilant; il est comme un être actif (varjvar), pensant, parlant, agissant, doué de connaissance (**âkâs**), bienfaisant, capable de discerner (**vicîtâr**). Il (Aûhrmazd) a agréé le Génie du Ciel comme un rempart (**darpûsht**) éternel contre Zanâk-Mînôî pour qu'il s'enfuie et qu'il n'escalade pas (le ciel); comme un brave guerrier qui revêt la cuirasse, et qui sans peur sort sain et sauf de la bataille (**min kârîcâr bôkhtêt**). Le Génie du Ciel tient ainsi le ciel, et il a été créé (par Aûhrmazd) pour le secours et la joie du ciel, et c'est encore aujourd'hui par ce que la joie a été créée en lui, que dans cette période de confusion (**gûmêzakîh**)[16] la création demeure dans le plaisir (**ûrvâkhminîh**).

En second lieu, de la matière (**gôhar**) du ciel, il créa l'eau. Si un homme se laisse tomber les deux mains à terre, et marche à quatre pattes, et que l'eau lui monte jusqu'au ventre, c'est à cette hauteur que l'eau coula. Et il (Aûhrmazd) l'a créée pour secourir le vent et la pluie.

En troisième lieu, de l'eau il créa la terre, ronde (**girt**), aux routes lointaines [17]... aussi longue que large, aussi large qu'épaisse, disposée juste au milieu du ciel, comme il est dit (dans l'Avesta) [18] : Il créa d'abord un tiers de [19] cette terre, ferme (**sâkht**) comme le **cicâdâr** [20], en second lieu il créa un (autre) tiers de cette terre, ronde et large (**girt u âkand**); en troisième lieu, il créa un tiers de cette terre... et il créa dans son intérieur les pierres précieuses. Les montagnes [21] qui, après cela, s'élevèrent et grandirent, il les créa aussi de la terre et pour lui porter secours. Il a créé la terre à la façon d'un homme qui se serre sur le corps plusieurs vêtements. Sous cette terre en tout endroit il y a de l'eau.

En quatrième lieu il créa les végétaux, qui poussèrent d'abord au centre de la terre, à la hauteur de quelques pieds, sans branches, sans écorce (**pûst**), sans épines, vertes et douces ; elles portaient dans leur essence toutes les sortes de semences de plantes et il les créa pour secourir les plantes, l'eau et la terre. Car tous les genres de plantes ont une goutte d'eau à la cime.

En cinquième lieu, il créa le taureau Evak-Dât [22] dans l'Irân-vêj [23] au centre du monde, sur la berge de la rivière Dâityâ [24], qui est le centre du monde, il était blanc et brillant comme la Lune. Sa hauteur mesurait trois **nâî** [25], et il le créa pour assister l'eau et les plantes, car dans la période de confusion (**gûmêzishn**), c'est par lui que se produit la force de l'accroissement.

En sixième lieu, il créa Gayôkmart [26], brillant comme le Soleil; sa taille mesurait quatre nâî et sa largeur égalait sa taille. Il fut créé sur les berges de la rivière Dâîtyâ, c'est-à-dire au centre du monde; Gayôkmart fut créé sur la rive

gauche, le taureau sur la rive droite ; leur éloignement l'un de l'autre et leur éloignement de la rivière Dâîtyâ était égal à leur hauteur. Ils avaient des yeux, des oreilles, une langue et un type caractéristique (**dakhshâk**). Le type de Gayôkmart consistait en ce que de sa semence naquirent des hommes qui lui ressemblèrent. Et (Aûhrmazd) le créa pour porter secours au créateur et lui donner de l'aide.

Car Aûhrmazd l'a créé dans ce but sous la forme d'un homme de haute taille, à l'âge de quinze[27] ans, et éclatant. Il créa Gayôkmart et le Taureau de la Terre, et de l'éclat et de la fraîcheur du ciel, il créa la semence de l'homme et du Taureau. Car ces deux semences sont des semences de feu et non des semences d'eau; il la créa dans le corps de Gayôkmart et du Taureau, pour que de là vinssent toutes les générations des hommes et des troupeaux. Or ces six créations il les accomplit en six Gâhs (temps) ou Gâsânbâr[28] ; il les accomplit en une année de trois cent soixante et cinq jours, divisée en douze mois (**bîrakhîkân**) ; chaque mois a trente jours, et il y a un mois qui a trente-cinq jours[29]. Il a donné à chaque jour le nom d'un Amshaspand[30].

Je vais parler de leur nature (**apash cîgûnîh yamallûnam**). D'abord Aûhrmazd créa le ciel en quarante jours, du jour Aûhrmazd du mois Farvartîn, jusqu'au jour Âpân du mois Artâvahisht; il observa cinq jours jusqu'au jour Dîn-pûn-Mitrô, et ces cinq jours formèrent un Gâsânbâr qui porta le nom de Mêtyôkzarm[31]. La signification[32] de ce mot est que la demeure de Dieu et la production de la pluie et de la fraîcheur parurent alors. En second lieu, il créa l'eau en cinquante-cinq jours à savoir du jour Mîtrô du mois Artâvahisht jusqu'au jour Âbân du mois de Tîr; il observa cinq jours jusqu'au jour de Dîn-pûn-Mîtrô, et ce fut un Gâsânbâr qui porta le nom de Metyôksham[33] dont la signification est qu'il rendit lumineuse l'Eau qui était d'abord obscure.

En troisième lieu, il créa la terre en soixante-dix jours, du jour Mitrô du mois de Tîr jusqu'au jour Ard du mois Shatvêr, il observa cinq jours jusqu'au jour Ânîrân. Ces cinq jours for-

mèrent un Gâsânbâr, qui porte le nom de Paitishaha[34] dont la signification est qu'il fit paraître sur la terre la nourriture de la création (**parvarishnîh**) ou la marche de la création (**pâî-ravishnîh**).

En quatrième lieu il créa les plantes en vingt-cinq jours; il observa cinq jours jusqu'au jour Ânîrân. Ces cinq jours formèrent un Gâsânbâr qui eut nom Ayâsrîm[36], dont le sens est que les feuilles (**varg**), le parfum, la couleur (**gûnak**) et la verdure parurent alors.

En cinquième lieu, il créa les troupeaux en soixante-dix jours, à savoir du jour Aûhrmazd du mois Âpân jusqu'au jour Dîn-pûn-Mitrô du mois de Dîn; il observa cinq jours qui firent un Gâsânbâr qui eut nom Mêt(yôk)shir[37], dont la signification est qu'il (Aûhrmazd) fit alors paraître les provisions d'hiver pour sa création.

En sixième lieu, il créa l'homme, c'est-à-dire Gayôkmart en soixante-dix jours, à savoir du jour Râm du mois de Dîn au jour Ânîrân du mois de Spandarmat; il observa cinq jours qui formèrent un Gâsânbâr [38]. Quelques personnes nomment ces cinq jours, les jours volés (**tarôftak**), d'autres les appellent les jours dérobés (**dûjîtak**). On appelle ce Gâsânbâr Hamâspasmân[38] dont l'explication est que parut alors dans le monde le mouvement de l'armée universelle. Car les Frôhars des hommes s'unirent en armée universelle (ou en une seule armée, **hâmsipâhîh**) et partirent. Le nom de ces cinq jours est les cinq jours volés (**tarôftak**). Il y a des personnes qui les nomment les cinq Gâhs des Gâthâs (**gâs-î-gâsânîk**), d'autres les nomment la Pentade excellente (**panjak-î-shapîr**). Leurs noms sont dans l'Avesta[39] : Ahunvat gâs, Hûshtovât gâs, Spentmat gâs, Vohû(kh)shatr gâs, Vahishtôîsht gâs. Les trente jours ont été disposés dans le mois et voici leurs noms : Aûhrmazd, Vahûman, Artavahisht, Shatvêr, Spandarmat, Khôrdat, Amûrdat, Dîn, Âtûr, Âpân, Khôr, Mâh, Tîr, Gôsh, Dîn, Mitrô, Srôsh, Rashn, Farvartîn, Varahrâm, Râm, Vât, Dîn-Dîn, Art, Ashtât, Âsmân, Zamyât, Mahraspand et Ânîrân[40]. Le nom des douze mois sont de même des noms

d'Amshaspands : mois Farvartîn, Artavahisht, Khôrdat, Tîr, Amûrdat, Shatvêr, Mitrô, Apân, Âtûr, Dîn, Vahûman, Spandarmat. Nous les décrirons plus tard l'un après l'autre.

Notes

1) Ce texte, comme le précédent est tiré du Grand Bundehesh. Suivant la conception cosmogonique des Iraniens, le monde matériel ou monde tangible n'a été créé qu'après le monde spirituel.

La durée du monde est de 12,000 ans, répartis en quatre périodes de 3000 ans. Au commencement de la première, Aûhrmazd *pense* la création, qui prend une existence spirituelle, c'est-à-dire suivant le Bundehesh qu'elle reste « sans pensée, sans mouvement et intangible. » Au bout de 3000 ans Aûhrmazd révèle la création sous sa forme matérielle, et trois milléniums plus tard, le démon envahit la création du bon principe et la souille. La quatrième et dernière période s'ouvre par l'apparition de Zoroastre qui apporte la Loi créée contre les démons (zend *vidaêvô-dâta*, mod. **vendidâd**). Au cours de ces 3000 ans, l'esprit du mal perd peu à peu du terrain jusqu'au jour de la résurrection.

A la première attaque d'Ahriman contre Aûhrmazd, ce dernier l'arrête en récitant la prière *Ahuna-Vairya*. Le démon réduit à l'impuissance reste durant 3000 ans dans la confusion. C'est durant cette période d'annihilation du mauvais esprit qu'Aûhrmazd crée les six Amshaspands ou anges. Au bout de ces 3000 ans, le démon Jâî, génie de l'impureté et de la débauche, aidé des autres esprits du mal, réveille Ahriman de sa torpeur. Il se précipite sur la création d'Aûhrmazd, perce la terre par le milieu et saute sur le ciel. D'après la tradition pehlvie, au jour de la résurrection Ahriman disparaîtra par le trou qui lui a servi à envahir la création et l'enfer sera rempli avec les sept métaux.

2) La lumière infinie, zend *Anaghra raocâo*, c'est le siège d'Aûhrmazd ; on appelle par opposition, Ténèbres Infinies le gîte d'Ahriman.

3) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1895, p. 243.

4) Il manque ce que le Ciel doit repousser.

5) Cette glose, qui, traduite en français, perd toute sa valeur, a pour but d'expliquer le mot **nazdîst** qui est de lecture difficile et rare par son synonyme **fartûm** dont la lecture et le sens sont bien connus.

6) La **drûj** est le nom d'un démon féminin ; il y a autant de **drûjs** qu'il y a de défauts dans l'homme, de choses nuisibles ou simplement gênantes dans la création ; aussi le nombre des drûjs est-il indéfini.

7) Tous les êtres du monde matériel doivent se porter un mutuel secours pour résister au démon.

8) Z. *gâush hudhâo* ; il s'agit ici du taureau créé par Auhrmazd en premier lieu comme représentant de toute la race animale future. Il est appelé dans l'Avesta *Aêvôdâta*, pehl. **Êvak-dât** « créé unique ». L'historien arabe Hamzah d'Ispahân l'appelle **Abu-dâd** ; ce nom singulier a pris naissance d'une faute de copiste.

9) L'homme pieux dont il est question ici est le premier homme créé, celui que les textes pehlvis appellent **Gayômart** ou **Gayôkmart**. Cf., p. 219, n. 2.

10) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1895, p. 245, n. 4.

11) Ce mot dont la lecture est sûre peut signifier « désir du feu, ou qui a le désir du feu ».

12) C'est l'âge que les Mazdéens considèrent comme le plus parfait et le plus heureux, et auquel la beauté humaine est la plus parfaite, ce qui est d'ailleurs parfaitement exact en Orient. L'Avesta et la littérature pehlvie en offrent de nouveaux exemples. En voici deux exemples tirés du Grand Bundehesh : « Si l'âme est celle d'un homme vertueux (après la mort), vient au devant d'elle dans sa route une vache grasse, riche en lait pour la nourrir et l'engraisser, puis une jeune vierge s'avance vers elle, belle de corps, vêtue de vêtements blancs, âgée de quinze ans, admirable de tous côtés et qui vient pour la réjouissance de l'âme... ». Le second passage se rapporte plus directement au texte ici traduit : « Il est dit dans l'Avesta, le sommeil fut d'abord créé sous la forme d'un jeune homme de quinze ans au regard éclatant. Les démons le souillèrent, quand furent souillées les eaux, les plantes, le bœuf de labour, les montagnes et tout ce qui existe ici bas. La nature ayant été souillée par eux, le sommeil se présenta sous la forme d'un jeune cheval de quatre à cinq ans. Après cela il vint près des hommes; il les pénétra du sommet de la tête aux genoux, dans le temps qu'il faut pour réciter trois ou quatre fois la prière *Yathâ ahû vairyô* d'un bout à l'autre. Il n'a pas été créé avec le corps, il l'a été à part, et pour lui porter secours; en effet, quand le corps eût été créé, le sommeil vint après. Quand l'homme dort plus qu'il ne doit de la longueur de quatre stances, il est coupable. »

13) **davr**, révolution, cycle astronomique.

14) **nihâd**.

15) Nom d'une pierre précieuse, que ce passage du Grand Bundehesh assimile clairement au diamant « **ît gôhâr almâst** ». Ce mot **almâst**, persan *elmâs*, est certainement emprunté au grec ἄδαμας avec le changement très fréquent du *d* en *l*. C'est ainsi que du nom de contrée **Badâkhshân** s'est formé le nom des rubis balais. C'est surtout dans l'est de l'Iran que s'est produit ce changement. Le fleuve que les Grecs appelaient Ἑτύμανδρος est aujourd'hui l'**Helmend**, l'arabe des premiers siècles ayant conservé la forme **Hedhmend**. Le *t* final du pehlvi **almâst** ne s'explique par rien. Je crois que le mot **khûnakhîn** se retrouve en persan sous la forme **khûpkhîn**, le *p* et l'*n* étant représentés par la même lettre, sauf les points.

16) La période de confusion ou de mélange est l'époque durant laquelle le monde est soumis à l'action malfaisante du démon.

17) Cf. Aogemaïdê, § 66 : *zemô yaṭ pathanayâo skarenayâo duraêparayâo*, traduite en parsi : **zam-î pahanâ-î girt-î dûr-gudarg** et en sk. : pṛthivyâḥ suvistarâyâḥ supiṇḍâyâḥ dûradîrghâyâh, « cette terre large, ronde, aux extrémités lointaines. » Le pehlvi du Bundehesh et le parsi de l'Aogemaïdê se servent des mêmes termes **girt durvitarg**, ce qui est naturel, puisque tous les deux dérivent évidemment de la même traduction pehlvie d'un passage de l'Avesta.

18) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1895, p. 243, n. 2.

19) Cf. le Fargard II du Vendidâd. Le roi Jemshîd, le bon pasteur, agrandit trois fois de suite, par l'ordre d'Aûhrmazd, la terre devenue trop petite pour

contenir ses habitants, et chaque fois il l'augmente d'un tiers, de telle façon qu'à la fin sa superficie se trouve doublée.

20) Mot inconnu, de lecture et de signification douteuses.

Il est toutefois probable que le dernier élément soit le persan **dâr** qui signifie : bois ; quant au mot **cicâ**, on peut l'expliquer par le persan **cicak** qui signifie rose. Le cicâdâr serait alors le bois de rose, bois fort dur en effet.

21) La première chaîne de montagnes qui naît de la terre est l'**Albôrz**, la haute chaîne qui se profile au sud de la Caspienne et dont le principal pic est le **Demâvend**. Toutes les autres montagnes se sont détachées de l'Alborz. Cette assertion est d'une façon très générale vraie pour la Perse. L'Alborz se continue à l'est par les montagnes du Khorasân et de l'Afghanistan et les montagnes du sud et du sud-ouest de l'Iran vont rejoindre les monts de l'Arménie qui se rattachent à l'Alborz.

22). V. p. 225, n. 8.

23) Z. *Airyanem-vaêjô*, le premier pays créé par Aûhrmazd. Vendidâd, farg. I. La plus excellente de toutes les contrées où tous les hommes se seraient rendus pour y vivre plus heureux si Aûhrmazd n'avait pas créé dans le cœur des hommes l'amour de leur pays natal ; c'est dans ce pays que naît Zoroastre.

24) Z. *Vâñuhi Dâitya*. Voir J. Darmesteter, *Avesta*, II, p. 5, n.

25) Mot douteux de sens et de lecture ; nom d'une mesure indéterminée.

26) Cf. p. 217.

27) Cf. p. 221.

28) On appelle **Gâhânbâr** ou **Gâsânbâr**, six fêtes primitivement agricoles qui divisent l'année en six périodes de durées inégales. On les appelle dans l' Avesta *Yâirya*. Il se pourrait que le mot d'où dérive **Gâhânbâr** soit composé de *Gâthâ*, nom d'une partie de l'Avesta, le zend *gâtha* étant devenu **gâs** en pehlvi, dans le pluriel **gâs-ân** « les Gâthas. »

29) Le mois a trente jours et il y a ensuite cinq jours complémentaires. Ce passage est intéressant en ce sens qu'il permet de trancher un litige entre les destours de Bombay. Les uns, avec le destour Peshôtanjî, pensent que l'on doit compter les cinq jours complémentaires à part ; les autres, et à leur tête le destour Jâmâspjî, soutiennent qu'on doit faire rentrer ces cinq jours dans le dernier mois de l'année et par conséquent lui compter trente-cinq jours. Ce passage du Grand Bundehesh donne raison au destour Jâmâspjî.

30) En réalité, il n'y a que sept Amshaspands, en comptant Aûhrmazd, mais le rédacteur du texte pehlvi compte ici comme Amshaspand tout génie. Pour les noms des mois et des jours du mois, voir J. Darmesteter, *Avesta*, I, p. ss. ssq.

31) 10-15 du mois Ardibahisht, le Gâhânbar est alors le 45e jour de l'année correspondant au 4 mai de l'année chrétienne.

32) Pour la signification de ces noms dans l'Avesta, voir Darmesteter, *Avesta*, Yasna, § I et Appendice. Les interprétations données par le pehlvi sont le résultat d'étymologies au moins fantaisistes et qui dérivent d'une décomposition arbitraire et erronée des mots ; il ne faut y ajouter aucune importance. Je ne crois pas utile d'insister sur la manière dont les traducteurs ont analysé le mot zend, le procédé est le même que celui de la traduction des Gâthas et tout ce passage dérive assurément d'un commentaire analogue à la traduction pehlvie des Gâthas.

33) 10-15 du mois Tîr, 105e jour de l'année, le Gâhanbâr correspondant au 3 juillet.

34) 25-30 Shahrêvar, le Gâhanbâr tombant le 150e jour de l'année, 16 septembre.

35) 25-30 Mihr, le Gâhanbâr se trouve le 210e jour de l'année, 16 octobre.

37) 15-20 Dîn, le Gâhanbâr est le 290e jour de l'année, soit le 4 janvier. Le chiffre fourni par le texte pehlvi est faux, au lieu de 70, il faut évidemment lire 75 entre le 30 Mihr et le 20 Dîn, il y a un intervalle de 30 + 30 + 20 = 80 jours. Or les 70 jours donnés à la création des troupeaux plus les 5 jours de repos du Créateur ne donnent que 75.

38) Le Gâhanbâr commémorant la création de l'homme se célèbre durant les 5 derniers jours du mois Spandarmat et durant les cinq jours complémentaires ; il se termine avec le dernier jour de l'année, 20 mars.

39) L'auteur veut dire que les noms pehlvis de ces 5 jours correspondants à leurs noms zends sont ceux qu'il donne. Ce sont les noms des cinq Gâthas ou hymnes, qui sont désignées par leur premier mot et rangées dans l'Avesta dans un ordre purement artificiel : *Ahunavaiti*, *Ushtavaiti*, *Spentamainyu*, *Vohukhshathra*, *Vahishtôishti*.

40) Les noms des 8e, 13e, 23e jour du mois s'appellent aujourd'hui **Dîn-pûn-Âtûr**, pour **Dai-pa-Âdar**, Dai sur Âdar, avant Âdar ; **Dîn-pûn-Mi ró**, **Dai-pâ-Mihr**, **Dîn-pûn-Dîn**, **Dai-pâ-Dîn**.

V

Ceci est une décision[1] ressortant de la Bonne Loi

Un purificateur fait le travail d'un **nasâsâlâr** ou d'un **nasâbâr**[2] ; il n'est plus en état d'accomplir les œuvres de la religion, et s'il les accomplit, on doit immédiatement l'écarter de la coopération des purificateurs[3] et de l'œuvre de purification. Car il faut que les purificateurs s'abstiennent rigoureusement de tout contact avec le cadavre et les **nasâsâlârs** et qu'ils accomplissent les œuvres de la religion avec une impeccabilité complète.

Farjânak Rôshan[4] a dit : S'il l'a fait sans y avoir de péché, il pourra accomplir sa besogne après (litt. : avec) trois **Barashnûms**.

Notes

1) mar. Ce texte est tiré du manuscrit Supplément persan, n. 1216, p. 16.

2) On appelle dans les chrétiens et dans l'usage courant chez les Parsis **Nasâsâlârs** deux sortes d'individus employés aux funérailles.

Dès qu'un homme est mort, personne ne peut le toucher sous peine de devenir impur. Le soin de faire sa dernière toilette et de le porter à sa dernière demeure appartient à une catégorie de gens spéciale dont les uns n'ont d'autre office que de porter le mort au Dakhma, et les autres de le déposer sur les tables du Dakhma. Le nom des premiers est dans l'Avesta *nashu-kasha*, « qui traîne le cadavre » ; c'est ce que le texte pehlvi appelle **nasâî-bar** dans **nâsâî barishnîh**, état de nasâbar, « qui porte le cadavre ». Le nom généralement usité dans le Guzerate pour les désigner est **khandya**, dérivé du sanscrit skandha, épaulé.

Le nom des autres est *Ratu* « maître » en zend, pehlvi **nasâ-sardâr**, parsi **nasâsalâr** « maître du cadavre ». Il arrive très souvent que ces deux fonctions soient comprises sous ce dernier terme. Pour les cérémonies des funérailles, voir James Darmesteter, Vendidad, farg. 8. Appendice A.

3) On entend ici par purificateur, **yôshdâsarkar**, le prêtre qui fait la purification nommée **Barashnûm**. Ce mot parsi désigne une cérémonie assez compliquée à la description de laquelle le Fargard 9 du Vendidâd est consacré. Cette purification qui dure neuf jours s'emploie pour l'homme qui a touché un corps mort, pour la femme qui relève de couches, etc.

Il est évident que les prêtres purificateurs doivent être en un état de purification parfaite pour purifier les autres.

L'homme qui ne remplit pas cette condition essentielle ou qui veut faire la cérémonie sans en connaître tous les détails amène tout le contraire de ce qu'aurait produit une purification bien faite, la souillure du pénitent s'accroît et les pires maux fondent sur le pays. Farg. 8, § 172 à la fin.

4) Un commentateur du nom de Roshân paraît dans la traduction pehlvie de l'Avesta, **farjânak** signifie littéralement savant, et l'on pourrait traduire : le sage Rôshan a dit. Rien ne permet d'affirmer que ce soit le commentateur de l'Avesta.

VI

Prière

J'écris la prière des Grands.

Au nom du créateur Hôramazda, bénédiction. Comme les anciens[1] ont récité la bénédiction du Seigneur, moi je puis le faire, dans la terre d'Irân[2] et dans toute terre.

Que son désir[3] soit accompli comme l'est celui du Seigneur Hôramazda, dans sa création ! qu'il soit glorieux[4] et tout-puissant[5] comme le roi Kai-Khosrau ; qu'il soit d'excellente amitié comme l'Izid Mihir[6] ; qu'il anéantisse les ennemis comme Zûrîr[7] (l. Zarîr); qu'il soit beau à voir comme Syâvakhsh[8];

joli comme Bezhan[9], saint comme le roi Gushtâsp[10], puissant[11] comme Sâm, fils de Nârîmân[12], qu'il soit vigoureux[13] comme Rûstam, qu'il manie la lance comme Aspañdyar[14], qu'il porte aide[15] à la loi commme Jâmasp[16], le sage; qu'il soit victorieux[17] comme Arda-fravash[18], généreux comme Tishtar (**Tishtrî**)[19], qu'il soit fécondant comme l'eau de pluie[20], clairvoyant comme le soleil; qu'il fasse de nombreuses œuvres pies comme Zarathushtra; qu'il vive longtemps comme le roi Zaurvâ[20 bis]; qu'il soit fertile comme Spandârmat[21], la terre; qu'il s'étende au loin[22] comme le fleuve Nâvayadâ[23]; qu'il ait beaucoup de réserves comme l'hiver[24]; qu'il soit délicieux comme le printemps, parfumé comme le musc; qu'il soit saint comme Zar[25]; qu'il soit courant comme la pièce de monnaie[26], qu'il fasse de (bonnes) actions[27] comme le Seigneur Hôramazda dans sa création[28].

Que cette bénédiction soit pour votre corps comme la lune et le soleil, comme l'eau et le feu, comme la rose aquatique[29] et l'herbe marv[30], comme le musc et le jasmin[31], comme la rose et le basilic[32], comme le pur isparam[33] et l'ambre qui répandent de bonnes odeurs[33 bis] et sont agréables à voir (ces plantes exhalent un parfum suave, qu'il vous réjouisse)[34]; pour toute la réunion et pour chacun[35] vivez mille ans, que votre vie soit longue[35]! que l'homme vertueux ait des enfants, qu'ils soient des frères célèbres dans la communauté iranienne[36], qu'ils anéantissent leurs ennemis, qu'ils illustrent leur famille!

Salut.

Qu'il arrive suivant ma prière[37].

Notes

1) Cette prière est écrite en pazend et accompagnée d'une traduction persane. **pêshêgâh**, ceux qui sont d'un rang antérieur; pers.: **pêshînâgân i-buzurgân**, les grands de l'ancien temps. Ce mot correspond généralement à l'expression zende *paoiryô-ṭkaêsha* « fidèle de la première foi », rendue en pehlvi par **pôryôtkêsh**, les fidèles antérieurs à la venue de Zoroastre.

2) **Irân-shihir** « la terre d'Iràn, de Perse »; pehl. **Irân Shatrô**, pers. **Irân-shehr**. — **Dar f(u)lân shihr** : ce membre de phrase est traduit en persan : **ve ân shehr ke men mânem** « dans cette ville où je demeure ». Le

persan traduit toute la phrase « dans cette terre d'Iran et dans cette ville où je demeure, je fais la prière. » **fulân** est un mot arabe transcrit en pazend.

3) **kâm** « désir », pers. **murâd.** — **añjâm**, pers. : **serenjâm** « fin, terme ». Le persan traduit : « Que ton désir soit accompli. »

4) **frûkh** pour **farrûhk**; pers. **mubârek** « fortuné, béni ».

5) **pashvântar**, pers. **buzurgvârtar**, forme de comparatif. — **Kai-khosrô**, nommé en zend *Kavi-Husravah*, c'est un des souverains légendaires les plus célèbres de l'Iran.

6) **Khûb mihir bêt** ; pers. **Khûb mihir u mohebbet bashîd.** Il y a là un jeu de mots qui repose sur le double sens du mot **mihir**. Ce mot qui est d'ordinaire le nom d'un des plus grands dieux du panthéon zoroastrien *Mithra* a aussi le sens d'ami. Le zend *Mithra*, sanscrit *Mitra*, a ce double sens. Le pazend **mihir** est rendu par **mihir u mohebbet**, ce dernier mot étant le synonyme arabe du persan **mihir**.

7) **Zarîr** ; le persan ajoute « qui était frère du roi Gushtâsp », zend *Zairivairi*, grec Ζαριάδρης.

8) **Syâvakhsh**, zend *Syâvarshâna*, fils de Kaî-kaûs, accusé par sa belle-mère Sudâbeh d'inceste, il s'enfuit auprès du Turc Afrâsyâb dont il épouse la fille. Son beau-père le fait mettre à mort, et il est vengé par son fils Kaî-Khosrau.

9) **Bezhân**. Le persan donne : qu'il soit pur, généreux et d'un caractère doux comme Bezhân qui était fils de la fille du héros Rustem.

10) **Gushtâsp**, zend, *Kavi-vishtâspa* ; nom du roi sous lequel la religion mazdéenne a été révélée sous la forme actuelle par Zoroastre.

ashô, zend *ashavan*, pehl. **ahlav**, formes dérivant toutes d'une forme perse artavan. Le persan traduit **ashô u pâk**, « saint et pur ».

11) **zôr-mand**, pers. **zôr-mand u kuvvet mand** ; **kuvvet** étant le synonyme arabe de **zôr**.

12) **Sâm-î-Narimân**. *Sâma* est dans l'Avesta le patronymique de *Thrita* et de *Keresâpa*. De là vient la division postérieure de **Sâm** et **Gershâsp**.

13) **aôjvañvar**, pers. **Sâhib ôj u kuvvet**. Le nom zend de Rustem devait être *Raodhas-takhma*, fort de taille, de corps.

Le texte persan donne à Rustem l'épithète de **pehlevân**. Ce mot issu du perse *Partava* désigne, dans le *Livre des Rois*, les chevaliers de l'Iran; aujourd'hui il est arrivé à signifier un danseur de corde ou un saltimbanque. L'arabe et le turc ont emprunté ce mot avec cette signification.

14) **Aspañdyâr**. C'est la forme pazende et guzaratie du nom zend *Speñtô-dâta* ; pehl. **Spand-dât** ; le persan est **Isfandyâr**, l'arabe ayant conservé la forme **Isfandiâd**. Le persan ajoute : « qui était le fils du roi Gushtâsp. » La lance était l'arme favorite d'Isfendiâr, c'est en la plantant en terre qu'il marque la frontière qui doit séparer l'Iran du Touran à Bakhl. Voir *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes*, vol. XVII : *Liste géographique des villes de l'Irân.*

15) **dîn yâvar**, traduit en persan **yârî dehendeh**, « donnant secours ».

16) **Djâmâsp** était, ajoute le texte persan, fils de **Mû-bôb**. Ce sage vivait, suivant la légende, du temps du roi Gushtâsp et fut vaincu par Zoroastre, ce qui lui prouva sa mission divine.

17) **âwar-vezhân**, traduit **bisyâr ghâlib u buzurgter u khâlister**, « très vainqueur, très grand, très pur », comparatif à sens de superlatif.

18) **Ashofrohar** désigne la personnification des âmes des saints, pehl. **Artâî Farvart**.

19) **Tishtar**, pers. **Tishter ized ke sâhib i bârân**, est « le génie Tishter qui est le Seigneur de la pluie ». V. *Revue de l'Histoire des Religions*, septembre 1895, p. 110, n. 33. — **rât**, généreux; pers. **râd u sakhâvet kunendeh**.

20) **carv**, pers. **carpter**, **shîrînter**, « plus gras et plus doux ».

20 *bis*) Zaurvã. Le persan l'appelle le roi du temps, ou l'esprit du temps. C'est le temps lui-même, soit le temps de la Longue Période.

21) **Spendarmat**. V. p. 109, n. 27.

22) Le sens de **pîvant** n'est pas clair. Ce mot signifie généralement lien, et de là parenté, c'est le pehlvi **patvand**, persan **peivand**.

23) **rôt nâvayadhâ**, pers. **rôd-nâvâd**. La traduction persane entend par là la mer; *nâvaya* en zend signifie « courant » ; le persan **nâvad** n'est plus usité aujourd'hui, mais **nâwidân** désigne un canal ou un cours d'eau.

24) **damistân** expliqué par **sarmâ**, froid. Cette phrase signifie qu'il possède autant de réserves que celles que l'on est obligé de faire pour passer l'hiver.

25) **Zar**, ce héros qui était le père de Rustem porte dans le *Livre des Rois* le nom de **Zâl-î-Zer**.

26) Telle est la traduction littérale du pazend et du persan.

27) **kirdâr**, traduit **nîk-kerdâr**.

28) **dâmãn**, création, traduit **pâîdâîsh**.

29) **maî**; il ne faut pas confondre ce mot avec un mot de même forme mais d'origine toute différente et qui signifie vin.

30) **marav**, pers. marv. C'est, dit le Burhân-i-kâti', une herbe odorante qu'on appelle aussi **marvhoûs** (ou suivant quelques copies marvkhôush); les Arabes l'appellent le grand basilic et l'armoise des scheikhs.

31) **yâsman gul**, pers. **yâsmin gul**; il faut peut-être traduire comme la fleur du jasmin.

32) **marzañgôsh**. Suivant le Burhân-i-kâti', ce mot signifie oreille de souris, il a été arabisé en marzandjosh, c'est une sorte de basilic extrêmement verte. Ses feuilles ressemblent aux oreilles d'un rat, c'est pour cette raison qu'on nomme cette plante marzangôsh. On l'appelle en arabe l'armoise des jeunes gens ou de l'éléphant, et aussi l'oreille de souris.

33) **sparam**. Ce mot suivant le Burhân-i-kâti' a le même sens que ispargham : il signifie en général les fleurs, et en particulier les diverses sortes de basilic. Quant au mot ispargham, suivant la même autorité, c'est le nom des fleurs de basilic, et en particulier du basilic que l'on appelle le basilic royal. Cette phrase est, je crois, déplacée dans le texte; je l'ai rétablie à la place que je pense être la sienne. Toutefois je donne le texte tel qu'il m'est fourni par le manuscrit.

33 *bis*. **vâzanet** traduit : « il donne bonne odeur », c'est sans doute une faute de traduction, **zanêt** étant le nom d'une plante. Voir p. 241, n. 72. Il faudrait alors traduire : « et l'ambre et le zânet qui sont »....

34) Cette phrase entre parenthèses est la traduction du persan. Le pazend

n'y correspond point. Il doit y avoir une ligne de passée dans le manuscrit. Le mot **mastash** de la phrase pazende m'est obscur et m'empêche de la traduire. Il est certain que le texte a subi une perturbation dans ces parages.

(**fu**)**lân**, mot arabe. Il faut, dit la traduction parsie, réciter la bénédiction pour toute l'assemblée et pour chaque personne nommément.

35) **zañdagāni**, vie; parsi **'omr u zendegân**. — **umar daraz** (l. **dirâz**) **bât**, « que votre vie soit longue; » pars. **'omr dirâz bâshîd**, « soyez longs de vie ». **umar**, transcription de l'arabe **'omr**, à moins qu'on ne veuille lire **umar** « et que le compte de vos années soit long », ce qui serait moins satisfaisant.

36) **kê îrān birât nām barât**, litt. : « qu'ils portent le nom de frères iraniens »; **îr** ou **êr**, dérivé du perse *arya*, z. *airya*, désigne, dans les textes mazdéens, « l'homme de la vraie religion, le vrai Persan », tandis qu'**ânîr** désigne tout ce qui n'est pas mazdéen.

37) *athâ jamyât yatha âfrînâmi*. Cette phrase zende qui correspond à l'**amîn** des Arabes se trouve à la fin de beaucoup de textes pehlvis et parsis; elle est tirée de l'Avesta.

VII

Apologue

Au nom de Dieu.

Un arbre est[1] poussé tout verdoyant[2] dans le pays d'Assur[3]; son tronc est sec, mais sa cime[4] est fraîche, ses[5] feuilles sont comme[6] la canne à sucre, ses fruits ressemblent au raisin, et il porte des fruits délicieux pour les hommes de la religion (mazdéenne). Une querelle s'éleva entre ce mien[7] arbre élevé et la chèvre : O chèvre ! dit l'arbre, je te suis inférieur en beaucoup de biens[8], et pourtant dans toute cette terre de Khvanîras[9], je suis un arbre tel qu'il n'y en a pas de pareil à moi[10]. Car le roi mange de moi quand je porte des fruits nouveaux[11], je deviens la navette[12] et la planche[13], je deviens la poutre, je deviens le mât[14]; on fait[15] de moi le balai[16] avec lequel on balaie l'intérieur de la maison. On fait de moi le pilon[17] avec lequel on pile[18] l'orge et le riz[19]. On fait de moi le soufflet[20] pour attiser le feu, je deviens la chaussure du laboureur, la sandale[21] de ceux qui vont le pied nu[22]. On fait de moi la corde avec laquelle on t'attache le pied, on fait de

moi le bâton[24] avec lequel on te fait courber le col; on fait de moi le clou avec lequel on t'attache tête baissée[25]. Je deviens le combustible du feu avec lequel on te réchauffe durant les rigueurs[26] de l'hiver; en été je deviens l'éventail (ou l'ombrelle[27] que l'on tient sur la tête des princes. Je suis l'**arsh**[28] de ceux qui recueillent le miel. Les fidèles [29] font de moi le rouet et le fuseau. Je suis la boîte à médicaments[30] du médecin[31] qui se passe de ville en ville et de médecin en médecin. Je suis le nid[32] des oiseaux[32 bis]. Je répands mon ombre[33] sur les marchands [34] fatigués, moi qui pousse sur des terres nouvelles. Quand les hommes m'estiment à ma juste valeur et ne me font aucun mal, je désire que durant tout le jour existe pour eux de la fraîcheur [35]. Les hommes qui n'ont ni pain ni vin se nourrissent de mon fruit, qui pend (à mes branches) continuellement.

Quand l'arbre assyrien eut ainsi parlé, ma chèvre répondit[36] : Je t'ai longtemps écouté, c'est toi qui m'es inférieur[37], toi qui te disputes avec moi[38]; car c'est moi qui de tout temps fournit leur lait aux petits enfants, tant qu'ils en désirent, on me garde en pâture et je suis honoré comme le désirerait un grand roi (ou comme un grand roi désiré). La souveraineté que Jemshît posséda longtemps, c'est par le lait qu'elle fut si prospère[39]; c'est par lui que fut enchaîné le mal que les démons faisaient aux hommes.

O arbre au bois (**dâr**) sec, dont la cime est verdoyante... par suite de ta mauvaise intelligence, (si tu dis) : Je porte des fruits supérieurs aux tiens et plus utiles, moi je te répondrai... dans le sacrifice? (**izîshn**?) offert par les hommes de Perse, que tu es un arbre desséché (**vakhs**), mort (**vitârt**), sans utilité. Si tu portes des fruits pour les hommes de la Bonne Religion, c'est parce qu'ils te sèment... [40] je te répliquerai : Le Créateur élevé[41], splendide, tout-puissant, Aûhrmazd, de la Bonne Loi des Mazdéens, l'a enseigné : sans moi, qui suis la chèvre, il est impossible d'offrir le sacrifice; car c'est de moi qu'on fait le Jîv[42] dans le sacrifice offert aux Izeds et à Gôshûrûn[43], l'ized bienfaisant des animaux. C'est de moi que vient

la force du robuste et vigoureux Hôm[44], et ce poids de vêtements que je porte sur mon dos, sans moi, la chèvre, il est impossible de les faire. C'est de moi que l'on fait ces ceintures[45] que l'on brode avec des perles[46]. Je suis le bas que portent les nobles sacrificateurs de la Loi. Je suis le gant[47] des princes et des rois. C'est de moi que l'on fait l'outre et l'abdân, nécessaires dans le sacrifice, et dans les jours de chaleur, et le..... du sardab[48] vient de moi. C'est de moi que l'on fait la peau[48 bis] du tambour que l'on fait résonner aux jours de fête et le grand tambour sur lequel on frappe vigoureusement. C'est de moi que l'on fait l'éventail (chasse-mouches)[49] des souverains religieux que les seigneurs et les gouverneurs des pays balancent au-dessus de leur tête et devant leur barbe, et tiennent à leur côté avec humilité et respect. C'est de moi que l'on fait la feuille des scribes[50] sur laquelle on écrit les diplômes. C'est de moi que l'on fait le seau[51] que l'on attache de l'intérieur (ou sur le dessus) du puits; c'est de moi que l'on fait la cruche. C'est de moi que l'on fait les riches vêtements[52] en poil de chèvre que les nobles et les grands personnages portent sur l'épaule (châles). C'est de moi que l'on fait la sangle qui sert à attacher la selle où s'asseyent Rûtastâm[53] et Spand-dât et que l'on place sur les grands éléphants[54] et sur les éléphants de combat; c'est de moi que l'on fait la corde et le lasso[55] que l'on emploie dans beaucoup de circonstances et dans la bataille[56].

Voilà toutes sortes de trésors que l'on ne peut faire sans moi, qui suis la chèvre. On fait de moi la valise[57] dans laquelle les marchands[58] mazdéens font parvenir le pain, le **pist**[59], le fromage, la salade, l'huile à manger[60], le camphre (**kâfûr**) et les peaux de chèvre du Tokhâristan, dont on fait les nombreux vêtements et les beaux costumes que revêtent les jeunes filles, et que l'on fait parvenir jusqu'aux villes qui se trouvent dans la terre d'Irân (en Perse). C'est de moi que l'on fait le kosti et le blanc penôm[61] et le beau saderé[62] dont s'habillent les grands; c'est à cause de moi qu'on loue les formes (**andâm**) des jeunes filles; moi et ceux de mon espèce, de

notre contact le corps exhale le parfum d'un parterre de roses (gûlîstân). Je porte derrière (ma tête) deux belles cornes par-dessus mon dos, qui vont de montagne en montagne, sur la terre aux grands kêshvars, depuis la contrée des Indes jusqu'aux rivages de la mer où habitent des races humaines différentes, jusqu'à la terre maudite des var-cashm [63] qui ont les yeux sur la poitrine, dont la tête est celle d'un chien, ou en forme de cloche, des hommes qui se nourrissent de bois et des feuilles des arbres et sucent à même le lait de la chèvre; de moi viennent la force des hommes et leur vie. C'est de moi que l'on fait le peshparak [64], ainsi que la nourriture céleste, aliment des souverains, des princes et des justes. Mes œuvres sont supérieures aux tiennes, ô arbre! De moi viennent le lait et le fromage à la fois [65] pour les enfants et pour les grandes personnes. C'est sur ma peau que prennent place pour faire le padyâv les sacrificateurs mazdéens [66]. Tous les divers airs que l'on joue sur le violon [67] et le tambour [68], c'est par moi qu'on les fait résonner. Autre chose encore par laquelle je te suis supérieure : quand on conduit la chèvre au marché et qu'on la vend, qui n'a pas dix zuzan [69], n'a point de chèvre; mais toi, pour deux pashîz [70] les enfants t'achètent; le tisserand te creuse constamment le corps; c'est par mon utilité et par ma bonté, par tout ce que je donne et que je bénis, que l'on offre le sacrifice aux Ratus au delà de cette vaste terre [71]?

Mes paroles d'or sont jetées devant toi comme un collier de perles devant un porc, ou comme du zanêt [72] que l'on arrache du jardin pour le jeter devant un chameau en furie. Nous, qui vivons sur les montagnes, nous nous nourrissons des herbes odorantes de la montagne et des eaux fraîches des sources, toi... [73].

Et la chèvre, toute fière, s'en alla victorieuse.

Notes

1) Cette fable est tirée du manuscrit Supplément persan, n° 1216, p. 1-4. La

copie est très moderne et en beaucoup d'endroits fautives. Il semble de plus que l'auteur de cette fable se soit ingénié à n'employer que des mots qu'on ne trouve pas autre part. **ast**, « est ». Ce mot est généralement remplacé en pehlvi par l'équivalent sémitique **yahvûnêt**; il est fort rare de rencontrer le terme iranien.

2) **razîn** est l'équivalent de **tar**, qui signifie en persan humide, mouillé et de là, en parlant d'une plante, vert, verdoyant. De là son emploi abusif en pehlvi comme synonyme de tar pour traduire le zend *tarô* dans des expressions où il a un sens tout différent, par exemple dans le composé *tarô-pithwem*, « mauvaise nourriture », dans lequel le mot *tarô* a un sens péjoratif; le composé est traduit en pehlvi **razîn pashnîh**. Le zend *tarô* signifie « au delà, à travers » d'où le sens de « contraire, malfaisant », de *tarô-pithwem*. La phrase **dirakht aî rûst havâ-t razîn ô shatrô Asûrîk** pourrait signifier : un arbre a poussé *jusque dans* le pays d'Assur.

3) **Asûrîk**, « Assyrien ». On trouve dans le commentaire pehlvi de l'Avesta le mot **Sûrîk** pour désigner les Syriens (Vendidad, Fargard 1, § 5).

4) **bûn**, tronc; **sar**, cime.

5) **varg-ash** « ses pousses, ses feuilles ». Le mot pehlvi varg est devenu barg en persan moderne, zend *vareka* (*Zand Pahlavi glossary*, p. 22). Il est probable qu'il ne faut pas rattacher à ce mot l'arabe **warq**, qui signifie feuille, et de là, par extension, feuille de papier, feuillet, car toutes les langues sémitiques connaissent ce mot. Toutefois le mot arabe **awârijah**, « registres, livres», est un pluriel brisé, et formé d'un mot étranger; les lexiques arabes le font dériver d'une racine **varj**, qui est sans doute l'arabisation d'un persan **varg**, forme qu'a dû prendre le pehlvi **vark** pour aboutir au persan **barg**.

6) **mânêt**, comme. Cf. **mânend, mânendeh** qui, comme le pehlvi, est une forme verbale du verbe **mândan**, ressembler. C'est la formule zend *mānayen ahê yatha*, traduite en pehlvi **humânâk olâ**, et en persan **hûmânâ ân**.

7) **zak-am**, « celui-là de moi ».

8) **az min lak khûrtar havâam pûn kabad gûnak cabûn**, « moi je te suis de beaucoup inférieur en beaucoup de bien ». **az** est ici le dérivé du zend *azem*, « je, moi »; ce mot ne peut être un doublet de **min**, car dans ce cas on atteindrait non la forme **az** mais **aj**.

9) **Khvanîras**, zend *Hvaniratha*, le continent central, l'Irân, les autres parties du monde étant disposées autour de lui, et lui étant toutes ensemble égales en superficie.

10) **ham-tan**, litt. « qui a le corps égal ».

11) **amat nûk yaîtyûnam** (**baram**) **bar**.

12) **makôk**, pers. **makôk**, « navette de tisserand ».

13) **takht**, « planche ». On trouve aussi en pehlvi le mot **takhtak**, pers. **takht**, **takhteh**, avec le même sens. Ce mot est passé en arabe avec son double sens de trône et de planche; daraba takht elraml « frapper la tablette de sable » signifie interroger le sort à l'aide des figures de sable.

14) **vât pân**, le mât, pers. **bâdbân**, « qui reçoit le vent ».

15) **jîvâk rûp**, « balai », persan **jârû**, **jârûb**. Le mot **jîvâk rûp** confirme l'identification du premier élément du mot avec le persan **jâî**, endroit, et, par suite, la lecture **jîvâk**.

16) **karînîtan**, « faire ». Dans le commentaire pehlvi de l'Avesta, ce verbe indique généralement l'action du démon par opposition à l'œuvre du bon principe exprimée par la racine dâ, dâtan (huzv. **yahbûntan**). Ce verbe n'a rien à voir avec le persan **kardan**, pehlvi **kartan** (**ôbdûntan**) ; il signifie proprement couper, tailler ; c'est bien le verbe qu'on attend en parlant de travail exécuté avec le bois d'un arbre.

17) **gavâz**, pers. **gavâz**, **gavâzeh** ; formes arabisées **djavâz**, **djavâzeh**, **djavâzân**, « mortier pour écraser le riz ou le blé ».

gavâzeh a spécialement le sens de mortier à broyer le riz.

18) **kôpînîtan**, « écraser », pers. **kubidan**.

19) **bîrînj**, « riz », persan **bîrinj**, sanscrit vrihî, grec ὄρυζα. Les mots arabes aruz, urz, uruz, aruzz et ruzz se rattachent évidemment à ce mot, qu'ils aient été empruntés au grec ou aux langues iraniennes. On trouve dans le Talmud les formes orez, ôrzâ, arûzâ, ces deux dernières, comme le syriaque arûzâ, paraissant d'origine grecque.

20) **damînak**, « soufflet », dérivé de la racine *dam*, souffler.

21) Le mot traduit par sandale peut se lire soit **na'alîn** et correspond alors à l'arabe **na'al**, sandale, soit **nakhlîn**, pers. **nakhlah**, soulier.

22) **barhânak payân**. Les indigènes de certaines contrées se servent en effet de larges feuilles d'arbre comme de sandales.

23) **rasn**, « corde », pers. **rasn**.

24) Pour empêcher un animal dangereux ou seulement capricieux de s'enfuir, on lui fixe au cou un gros bâton dont une extrémité repose à terre. On appelle ce bâton *kutkû* en gujarati, littéralement : massue.

25) **mîkh**, pers. **mîkh**, clou.

26) **sîj**, **sêj**, zend *ithyéjô*.

27) **asâyak**, persan **sâyeh**, ombre, **sâyeh-bân**, ombrelle, parasol.

28) **arsh** ? Je ne connais aucun mot iranien ou sémitique qui puisse en être rapproché. La lecture en est aussi douteuse que le sens. Varzîkârân, litt. ouvrier ; la phrase signifie mot à mot : je suis l'**arsh** (?) (ruche?) des ouvriers en miel.

29) **âzât martân**, « fidèles ». Le mot **âzât**, qui signifie généralement noble, a le même sens que **ashô**, qui signifie saint, sauvé de l'enfer, par conséquent fidèle, comme le pehlvi **ahlav** qui en est d'ailleurs un doublet.

30) **dârûkdân**, « boîte à médicament », pers. **dârûdân** ; composé de **dârûk**, pers. **dârû**, médicament, et de **dân**, qui forme les noms de contenants.

31) **dânâ**, « médecin », litt. sage. Les mots arabes **hakîm**, **tebîb**, qui signifient médecin, avaient primitivement le sens de sage, savant.

32) **âshyân**, « nid », pers. **âshyân**, **âshyânah**.

32 *bis*) **mûrvîzak**, « oiseau ». Ce mot signifie proprement : né d'oiseau, petit oiseau.

33) **sâyak**, pers. **sâyah**.

34) Ce mot se trouve transcrit en pazend sous la forme **kâr-dahagân**. Minokhard, 4, 67. 37, 36.

35) Cette traduction est conjecturale ; voilà la lecture qui me la fournit **bôyahûnâm havâ-ît zargûn** (ou zarîn) **datâm yôm shavêt** (pers. **sheved**).

36) **amatash zak vâkht bût dirakht i Asûrîk bôj-am pasukh karêt.**

37) **lakhvârak** = **lakhvâr**, derrière + **ak**, qui est de derrière, par conséquent inférieur.

38) **ô-li napartî.**

39) Parce que, durant tout le temps de sa royauté, il ne se nourrissait que de lait de chèvre.

40) C'est tout ce que je puis comprendre de cette phrase.

41) **burzand**, zend *berezañt*.

42) *jîv*. Ce mot est écrit en lettres zendes. Z. *gaush jîvya*, c'est le lait de chèvre qui entre dans la composition de l'offrande. Il est en effet impossible d'offrir le sacrifice sans lait de chèvre.

43) **Gôshûrûn-ak**, « qui a rapport à **Gôshûrûn**. » V. ci-dessus, p. 108, n. 12.

44) **Hôm**, z. *Haoma*, à cause du rôle que joue le lait de chèvre dans le sacrifice dont le haoma forme l'élément principal.

45) **kamar**; persan identique.

46) **marvârît**, grec μάργαρις.

47) **angûshtpân i khosrôyân**. **khosrôi** signifie ici : prince; déjà à une époque ancienne, **khosrô**, qui était primitivement un nom propre porté par plusieurs souverains légendaires ou réels de l'Iran, était devenu le nom par lequel on désignait en général les souverains de la Perse. L'arabe a emprunté ce terme sous la forme kesra, pl. akâsirat.

48) **Sart-myâ**. **myâ** étant l'équivalent sémitique du persan **âb**, le mot tout entier doit se lire **sartâb**, mod. **sardâb**, qui est le nom d'une cave humide où l'on se tient durant les grandes chaleurs, ou d'une glacière (sard-âb signifie eau froide). **valpush? sart mîâ**, le couvercle? du sard-âb.

48 *bis*) **meshkîjak**, diminutif de mashk qui, suivant le Burhan-i-katî', signifie peau.

49) **mashk-gajak**, chasse-mouche.

50) **magiltâ**, diplôme. Ce mot d'origine sémitique est le correspondant du pehlvi **nâmak**, p. **nâmeh**, lettre.

51) **dôl min li karind.**

52) **vakhshak**. Suivant le dictionnaire persan Burhân-i-kati' **vakhshî** est le nom d'un vêtement de belle étoffe et agréable. C'est sans doute un châle, **bûj-pashmîn**, en poil de chèvre.

53) **Rûtastâm**, autre nom du héros **Rustam**. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, une faute du manuscrit. Le nom zend de ce personnage n'est pas connu; il est probable qu'il devait être *Raodas-takhma*, fort de taille (J. Darmesteter, *Avesta*, II, 401, n. 27).

54) **zand-pîl**, **zandeh-pîl**, suivant le Burhân-i-kati', est le nom d'un grand éléphant, car **zandeh** signifie grand. Il y a différentes formes de ce nom.

55) **zonâr**.

56) Suit une phrase de sens douteux; la fin peut signifier : en fait de liens des selles d'éléphants et de cordes d'arc **kashk-anjîr**.

57) **hanbân**, pers. **henbân**, valise, bissac.

58) **vâcârkân**, pers. **bâzârgân**.

Ce mot peut se lire de deux façons : **dînâ**, religieux, ou **sôgâ**, arabe **sôk**, marché; **vâcârkânân i dînâ** signifierait les marchands mazdéens, **vâcârkânân i sôgâ**, les marchands du marché.

59) **pist**, sorte de mets composé de divers éléments, particulièrement d'amandes et dont, suivant les lexicographes persans, un fort petit fragment nourrit un derviche durant plusieurs jours.

60) **rokankhûrtîk**, huile à manger.

61) **padam**, z. *paitidâna*, nom d'une sorte de voile de linge que le prêtre s'attache sur la bouche pour éviter que son haleine souille les choses pures; la forme moderne usitée aux Indes est **penom.**

62) **sadéré**, nom d'une sorte de camisole que tout Parsi revêt à l'âge de sept ans et demi, au moment de son initiation (le **nô-zût** aux Indes); en Perse, cette cérémonie porte le nom de **sadéré kosti daden,** action de donner le sadéré et le kosti. Un Parsi qui ne porte pas continuellement ce vêtement est ou était exclu impitoyablement de la communauté mazdéenne. Les noms de cet habit sont en pehlvi **shapîk**, l'habit de nuit, et **tashkûk.**

63) **varcashm**. Ce nom signifie littéralement « qui a les yeux sur la poitrine ». La légende des hommes sans tête habitant dans les contrées du nord de l'Asie est très connue. L'historien Kazvini prétend avoir entendu dire par un témoin oculaire qu'un de ces êtres était venu en ambassade. Suivant lui, ils n'ont pas de tête, mais leurs yeux, leur bouche, sont sur leur poitrine; on les appelle, dit-il, Asnâs. Le même auteur décrit des êtres ayant des têtes de chiens et en forme de cloche.

64) **pèshpârak**; c'est ce que les Turcs appellent le **halva,** sorte de pâtisserie dans laquelle entrent différentes sortes d'ingrédients.

65) **ham-dû**. Le texte a renversé l'ordre des deux termes et lit **dû-ham,** tous deux, ce qui d'ailleurs revient au même.

66) Le Zoroastrisme défend absolument d'aller pieds nus; c'est un des plus grands crimes que l'on puisse commettre; toutefois on peut rester pieds nus à la seule condition de se placer sur une peau de bête, c'est là une des nombreuses précautions que prend la religion parsie pour éviter la souillure de la terre.

67) **barbut**, pers. **barbuth**. Suivant le Burhân-i-kati', c'est un instrument de musique qui ressemble à un grand tambour (**thanbour**) et qui a un petit manche. Ce mot a été emprunté tel quel par l'arabe.

68) **tamburak**. Un des manuscrits porte **tambûr** qui est exactement notre mot français tambour. Le nom de cet instrument de musique se retrouve presque identique dans toutes les langues musulmanes. C'est le persan **tanbûr**, arabisé en thanbûr, dans laquelle un lexicographe persan veut voir à tort les mots durreh barreh. On trouve encore les expressions arabes thanbal, petit tambour, thanbâr, thanbûreh, guitare, mandoline. Le mot arabe désignant un tambour est thabl, d'où vint, à l'époque des sultans mamlouks d'Égypte, le composé thablkhâneh, qui désignait une sonnerie de tambour et autres instruments de musique qui était réservée aux personnages importants. Dans ce mot, comme dans thanbal, on reconnaîtra facilement le français timbale qui était anciennement le nom d'un instrument de musique militaire.

69) **zûzân**, c'est le nom du denier ; ce mot est d'origine araméenne.

70) **pashîz**. Ce mot est le persan **pishîz**, **pishîzeh**, qui désigne en général un objet rond et en particulier une pièce de monnaie.

71) Le sacrifice au **Ratu** est appelé en zend *ratufriti*, bénédiction du Ratu. Le ratu, pehl. rat, est une conception absolument mazdéenne ; c'est le nom des chefs des classes dans lesquelles sont divisés le monde matériel et le monde spirituel ; il y a un ratu des oiseaux, comme un ratu des femmes, etc. Le chapitre XXIV du Bundehesh d'Anquetil est consacré à l'énumération des *maîtrises* des hommes et des animaux. On y voit que la rivière Daîtyâ est le ratu des rivières du monde, etc.

La traduction de certains mots de cette phrase, comme leur lecture, est conjecturale. Le manuscrit semble présenter des lacunes dans cette partie. Peut-être vaudrait-il mieux traduire : ... que les hommes offrent le sacrifice dans toute l'étendue (**razîn**, litt. : au delà) de cette vaste terre?

72) **zanît**. C'est le nom d'une sorte d'herbe que quelques lexicographes assimilent à l'avoine. Ces assimilations sont toujours très vagues dans les dictionnaires orientaux, et il est très difficile de savoir quelle était au juste la plante **zanêt** ; elle devait être assez précieuse, d'après ce qu'en dit le texte.

73) Suivent quelques mots que je renonce à traduire : **lak kôst khadyâ littamman aîgh dûrshakân ? myâ** (ou **mas**).

E. Blochet.

LE DIEU D'APULÉE

Apulée s'était donné pour mission de prêcher la philosophie de Platon. C'était un homme considérable, très aimé des lettrés et de la foule. Il avait certes le droit de proposer des lignes de conduite, d'enseigner la direction des idées, dans un temps où les Césars eux-mêmes cherchaient le bien et le vrai.

Dans ses conférences il parle exclusivement de doctrines et de religions; on a, néanmoins, quelque peine à démêler ses propres croyances. Il dit, dans son *Apologie*, que, pendant son voyage en Grèce, il s'est fait initier à toutes les sectes religieuses. On est généralement d'accord, à cause de la fin de son roman de l'*Ane*, pour le déclarer adepte du culte d'Isis. Lactance, saint Jérôme, saint Augustin et son correspondant Marcellin, le déclarent adroit dans les choses magiques. Dans ses ouvrages il se montre le plus souvent respectueux des divinités romaines, mais d'autres fois il s'en moque avec esprit. A quoi croyait-il, en somme?

Parlant souvent en public, Apulée a dû se faire une sorte de croyance officielle en l'honneur des dieux de l'empire et des dieux locaux des pays où il pérorait. Il fallait ne déplaire ni aux représentants du gouvernement, ni aux auditeurs du moment. Mais il laisse souvent entendre qu'il en sait plus long qu'il ne dit. Dans un discours qu'il prononça à Œa en l'honneur d'Esculape, dieu de la ville, il donne la liste de toutes les sectes qui lui ont livré leurs mystères; il semble croire à ces choses. Malheureusement le discours a été perdu; était-il compromettant? Sa suppression des œuvres de cet auteur est d'autant plus à remarquer que cette improvisation avait été rédigée, copiée, et des fervents l'avaient apprise par cœur; lorsque, dans son fameux plaidoyer, il y fait allusion, plus de vingt assistants se mettent à en réciter les premières phrases. La perte de cet ouvrage nous prive de l'inventaire que notre écrivain avait fait de ses croyances mineures; car, pour ce

qui est des grandes lignes de sa foi, nous pouvons les connaître.

Trois conférences nous sont conservées sur le dieu de Socrate, le dieu de Platon et, l'on peut le dire, le dieu d'Aristote. Tels sont les parrains de la philosophie transcendante d'Apulée. Dans son traité sur le dieu de Socrate, il s'étend longuement sur le δαίμων qui parlait à ce sage. Tour à tour on l'a critiqué ou félicité d'avoir donné le titre de dieu à un être surnaturel, il est vrai, mais il le reconnaît lui-même, d'ordre inférieur. Je crois qu'on s'est mépris sur ses intentions. Quelle que soit la place qu'occupe dans ce travail le génie familier de Socrate, la longue définition qu'il en donne n'est qu'un accessoire de sa pensée principale, qui est bien de révéler le Dieu supérieur, créateur du monde, maître des divinités, des demi-dieux et des *numina*, inspirateur des âmes, et dont, avant tout, il voulait proclamer l'existence.

Mais quand il veut le définir, ce Dieu, il se reconnaît impuissant. Il le place au-dessus des dieux de l'Olympe qui, eux, sont destinés à la béatitude suprême, n'ont pas eu de commencement et n'auront pas de fin. Donc ce qu'il a à dire de ce grand Dieu est bien vite dit ; et, pour arriver au célèbre démon du philosophe, il passe en revue toutes les hiérarchies des êtres surnaturels ; il s'étend, non sans complaisance, sur son propre savoir en religions de tous pays et, perdant un peu de vue le Dieu supérieur — le dieu de Socrate, en résumé — il fait entrer dans son discours toute la doctrine chaldéenne touchant les dieux, les démons, les génies, les mânes, les esprits.

Le dieu de Platon, cela va de soi, est le même que celui de Socrate, mais imprégné d'idées que Socrate ignorait. Platon avait voyagé, avait médité sur les doctrines de l'Égypte et de l'Inde ; aussi son Dieu suprême participe beaucoup de l'âme universelle, du *Brahm* indien ; et cependant, pour tout accorder, il met l'âme universelle au service de Dieu. Cet être suprême a-t-il créé le monde, ou bien a-t-il pris en main, un beau jour, les choses toutes faites ? Apulée ne prend parti ni pour l'une ni pour l'autre de ces hypothèses, car Platon enseigne à volonté que l'univers n'a pas eu de commencement ou qu'il a eu une naissance : c'est au choix. De même pour la matière qui, selon les goûts, est corpo-

relle ou incorporelle; les deux propositions peuvent se démontrer l'une comme l'autre.

Notre auteur ne sera pas plus adroit quand il voudra nous présenter le dieu d'Aristote. C'est bien encore la divinité, non pas unique, mais supérieure à tous les dieux. Apulée est assez embarrassé pour faire cadrer Dieu avec le Destin qu'il accepte et la Providence qu'il trouve indiscutable et qu'il cherche à définir en lui donnant, en dehors de Dieu, le rôle d'une force indépendante du Créateur et de toute divinité. C'est là, disons-le en passant, l'idée bouddhique de *la cause et de l'effet*, plus forte que les Bouddhas eux-mêmes. On constate avec surprise que plus Apulée veut définir cette puissance, plus il veut préciser les contours du dieu d'Aristote, plus son portrait s'estompe, s'efface et se dérobe. Finalement, pour se bien faire entendre, il en fait un satrape autoritaire et, voulant le grandir, il le réduit à un rôle mesquin. Allah, tout simplement, avec beaucoup de proconsuls à ses ordres.

Les formules lui manquent pour faire comprendre cet Être parfait; il a dans la tête trop de théogonies, de sectes, de rituels magiques; malgré lui il revient à Jupiter sans entrevoir Jéhovah. Et pourtant ce Dieu indécis est bien celui qu'il veut qu'on adore, car c'est à la fois celui d'Aristote, de Platon et de Socrate.

Mais, si c'est là l'idéal religieux d'Apulée, comment expliquer le soin et l'émotion avec lesquels, à la fin de son roman, il décrit la grande initiation isiaque que l'on a toujours pensé être l'histoire de sa propre initiation au culte d'Isis? Pour élucider cette question, il faut examiner un moment ce curieux récit des métamorphoses, appelé souvent l'*Ane d'or*.

Cet ouvrage se compose de trois parties fort distinctes, assez mal ajustées entre elles : 1° les aventures de Lucius changé en âne; 2° l'histoire de Psyché; 3° l'initiation isiaque. L'incohérence de l'ensemble, les distractions de l'auteur, qui oublie ce qu'il a raconté auparavant et change, chemin faisant, les types de ses personnages, l'infériorité du style en certaines parties ont fait supposer que c'était là une œuvre de vieillesse. Quelques

lecteurs, M. Gaston Boissier entre autres, voient, au contraire, dans ces imperfections, les caractéristiques d'une œuvre de jeunesse. Il est peut-être facile de mettre tout le monde d'accord.

Les trois parties dont nous venons de parler ont des qualités de style bien disparates; on dirait que trois auteurs différents les ont rédigées. La métamorphose de Lucius est la traduction d'un roman grec que Lucien nous a conservé; peut-être est-ce sur le texte de Lucien qu'Apulée a travaillé; mais on sent dans sa translation la préoccupation de l'écolier qui exerce son calamus et amplifie les moindres détails; ce que Lucien dit en trois lignes, Apulée le raconte en deux pages. Évidemment, travail de jeunesse. Ce récit alourdi est encore retardé par de nombreuses anecdotes tout à fait étrangères au sujet et qui ont dû être intercalées une fois l'ouvrage terminé, et peut-être très longtemps après sa rédaction; quand l'histoire reprend son cours, il semble que c'est un autre personnage qui prend la parole. La gracieuse féerie de Psyché a une tout autre allure; l'intrigue marche d'un trait. C'est sans doute aussi une traduction d'un ouvrage grec, mais l'écrivain est plus maître de son latin, et, plus fidèle, n'ajoute rien de son crû; cet ouvrage a pu être écrit quand l'auteur était à Rome ou peu de temps après son retour à Carthage. Quant aux scènes isiaques, elles se présentent avec une telle suite, leur description respire une telle élévation de sentiment, une telle foi, que l'on est bien fondé à admettre qu'il s'agit d'une aventure vécue, sentie vivement, racontée sincèrement et écrite au moment de conviction qui a suivi la révélation des mystères. Comme les dernières scènes se passent à Rome, c'est bien une autobiographie écrite par l'avocat Apulée, plaidant pour vivre dans la capitale, tout fier de ses vêtements de lin et de sa tête rasée de prêtre d'Osiris.

On comprend que ces impressions émues, inspirées par les scènes mystérieuses d'une foi nouvelle, ne purent, au moment même, êtres livrées au public par le jeune néophyte du culte égyptien. Il enferma ses notes dans quelque coffret à papyrus, avec ses essais d'écolier et ses devoirs de traduction; car Apulée parlait le grec et fut obligé d'apprendre le latin. Puis, plus tard,

quand la force manqua au conférencier, les idées au littérateur, il reprit ses vieux cahiers, en fit tant bien que mal un amalgame bizarre, où il y a du bon, du mauvais, de hautes pensées, de basses anecdotes, des passages barbares, et des pages charmantes.

Voyons, maintenant, au point de vue des croyances, ce que nous donne l'examen de ce conglomérat littéraire. Le travail est difficile à faire avec équité puisqu'il s'agit des idées d'Apulée à différentes périodes de son existence. Après avoir été frappé, en Grèce, par la grandeur des doctrines platoniciennes, l'apparition d'Isis étrange, exotique, symbolique et voilée, d'Isis qu'il assimile à tous les dieux, à toutes les déesses, d'Isis qu'il nomme la Nature vivante, personnifiée, philosophique et sainte..., dut lui faire croire qu'il trouvait, sous une forme attirante, le Dieu supérieur qu'il avait quelque peine à comprendre. Il se fit prêtre. Mais de retour en Afrique, il fut obligé de compter avec les divinités officielles; avocat, il fallait avoir l'oreille des juges; conférencier, la sympathie du public; il ne trouva pas, comme à Rome, la mode des mystères, le goût oriental, l'engouement isiaque. Il se laïcisa. Sa tête ne fut plus rasée; il aimait même à regarder sa chevelure bouclée dans un miroir (qu'on lui a vivement reproché du reste); et alors quand il parle d'Osiris, c'est pour le mettre au rang des divinités tertiaires ou quaternaires, au-dessous de l'Amour, du Sommeil, bien plus bas qu'Esculape. Donc, si Apulée a été l'auteur ancien qui nous a donné sur les cultes égyptiens à Rome les détails les plus complets et les plus impressionnants, ça n'a été pour lui qu'une conviction passagère et peu à peu sa vive croyance a été reléguée au rang des nombreuses sectes dont il avait, par l'initiation, pénétré les mystères.

A part ce grand élan religieux, tout le reste de l'ouvrage respire une incrédulité railleuse, bien intéressante à constater chez un homme avide de choses saintes et qui devait tant prêcher. Il trouve tout à fait ridicule un prêtre chaldéen qui dit la bonne aventure; sans réfléchir que la divination italique était officielle et ne différait guère de la divination asiatique. Quand il parle des prêtres de Cybèle, c'est avec un profond dégoût; il les

trouve grotesques, odieux, leur donne tous les défauts et les accuse des vices les plus honteux. Il lui semble très naturel qu'un prêtre d'Isis fasse des miracles et ressuscite un mort, mais il entre dans une vive indignation contre la femme de son hôte, magicienne avérée qui sera cause, il est vrai, de sa métamorphose en âne, et qui a le tort, elle aussi, de faire des prodiges; selon lui, cette dame a une conduite épouvantable : elle est passionnée, déréglée, méchante, impie; « elle méprisait et foulait aux pieds les saintes divinités; puis, en guise d'une sorte de religion, elle feignait le culte mensonger *d'un dieu* qu'elle disait *seul et unique...* »; après l'avoir chargée de tous les crimes, pour comble, il l'accuse d'être juive ou chrétienne. Dans sa narration de Psyché cela devient plus grave, car c'est aux dieux de Rome et d'Athènes qu'il s'attaque. Il est vrai qu'il ne fait sans doute que suivre le texte qu'il traduit, texte écrit par quelque sceptique de l'école de Lucien. Quoi qu'il en soit, il représente les divinités olympiennes d'une façon comique ; ces êtres surnaturels ont toutes les petites passions des basses classes du peuple athénien et s'expriment comme des personnages d'Aristophane. C'est le cas de dire :

> Comme avec irrévérence
> Parle des dieux ce maraud!

Il ne manque vraiment à cette parodie que la musique d'Offenbach.

On voit que dans ce fameux roman de l'*Ane d'or*, à part le culte d'Isis, aucune croyance ne trouve grâce devant notre auteur. Ce sévère critique de toutes superstitions était lui-même, il nous le dit souvent, très superstitieux; suivant en cela l'exemple de son chef d'école, Socrate, philosophe plein de bon sens, capable des plus hautes conceptions dogmatiques et pourtant bien impressionné par les petites croyances qui avaient cours de son temps. C'est bien là, avec Platon, les modèles que veut suivre Apulée. Il leur prend leurs grandes idées sur la nature divine ; il les suit dans leurs préoccupations touchant la morale et la relation des hommes entre eux. Car si je n'ai examiné que les con-

victions religieuses du philosophe africain, il serait bon de regarder aussi ce qu'il pensait des lois humaines et des vertus sociales. Cette étude serait toute à son honneur; il ne voit pas une misère sans y compatir; sa description des esclaves d'un moulin antique est autrement impressionnante que celle des paysans par La Bruyère ; il nous montre ces spectres enfarinés, peinant, maigres et hagards autour des meules, sous le fouet, le front marqué au fer rouge, le corps zébré des plaies du supplice. Quand il parle des mauvais riches il a des élans d'indignation où l'on entend comme un écho des paraboles de l'Évangile; mais, s'il aime les humbles, il s'attaque volontiers à ceux qui les veulent exploiter, se lancent dans la politique, briguent les honneurs, non par dévouement, mais en raison de leur caractère irascible et de leur ambition.

Pour en revenir à notre point de départ : quelle était la foi d'Apulée ? On voit que très curieux d'études religieuses, initié à presque tous les mystères, s'inclinant avec respect devant les divinités de la Nation, volontiers favorable aux superstitions qui l'entouraient, il était avant tout le sage qui boit à la source des grandes philosophies grecques. Contrairement ce à que l'on croit d'ordinaire, il n'était pas l'isiaque fervent que l'on suppose; il a passé par le culte d'Isis comme à travers une secte quelconque, avec plus d'émotion peut-être, car il entrevoyait là une réalisation de l'Être supérieur; mais si l'on veut connaître quel était vraiment le Dieu d'Apulée, il faut interroger Platon.

Demigny, 7 novembre 1895.

E. Guimet.

L'ÉPITRE DE JACQUES

EST-ELLE L'ŒUVRE D'UN CHRÉTIEN[1] ?

I. — L'Épitre et Jésus-Christ

Le nom de Jésus-Christ se trouve en deux endroits de l'Épître. Otez-le du premier (I, 1), il reste : « Jacques, serviteur du Dieu et Maître ». Ce redoublement d'expressions relatives au même objet est familier à notre auteur. En particulier, pour désigner Dieu, il dira (I, 27) : « le Dieu et Père » et (III, 9) : « le Maître et Père ». Otez encore « Jésus-Christ » du second endroit où il se rencontre actuellement et il restera : « notre glorieux Maître », littéralement : « notre Maître de gloire », qui rappelle le « Roi de gloire » de l'Ancien Testament (Ps. XXIV, 7-8). Le nom de

1) Reuss, dans son commentaire sur l'Épître de Jacques, a réagi contre ce doute. La question s'est imposée à moi, il y a trois ans, à la suite de lectures répétées de l'épître, faites sans intention scientifique et je l'ai résolue par la négative. Il y a un peu plus d'un an, ayant appris que M. Spitta, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, que je remercie pour la courtoisie de ses procédés, s'occupait du même sujet avec la même conclusion et, redevenu capable de quelque travail, je me sentis encouragé à mettre aussi mes raisons par écrit et à les proposer au public. L'étude de M. Spitta forme la première partie d'un volume qui n'a pas encore paru, à ma connaissance, mais cette première partie, qui a 240 pages, était achevée d'imprimer avant que la rédaction de mon travail fût terminée. Nous ignorons complètement l'argumentation l'un de l'autre. J'espère que, partie en nous rencontrant, partie en nous complétant l'un par l'autre, nous concourrons à l'établissement de l'idée qui nous est commune et que nous ne pouvons nous flatter de voir généralement acceptée.

M. le professeur Ménégoz a bien voulu diriger mon attention vers plusieurs difficultés de mon entreprise et ce travail eût certainement été meilleur s'il avait pu être soumis, dans toutes ses parties, à sa critique suggestive.

Empêché par les circonstances d'examiner la littérature générale de l'épître, je rends d'avance justice à tous ceux avec qui j'aurai eu à mon insu des rencontres partielles inévitables (6 décembre 1895).

Jésus-Christ ainsi ôté, Jacques, dans le premier endroit, reconnaît Dieu pour unique Maître et, dans le second, vise la croyance au même Maître. Voyons, par le contenu de l'Épître, si ce double retranchement en mutilerait le texte ou bien s'il l'amende.

Considérons d'abord la théologie de l'Épître pour savoir si elle fait une place à Jésus-Christ[1].

Tous les hommes, sans exception, commettent des fautes nombreuses, car le péché vient de l'accomplissement du désir et nos membres sont plus ou moins agités et enflammés par le feu des désirs contraires (plaisirs en puissance, tendant chacun à se réaliser), qui y résident et s'y combattent (exemple par excellence, la langue). D'une manière générale, ce mauvais et discordant ensemble de passion est ce qui caractérise l'âme ; tellement que l'auteur donne à un tel état le nom de psychique. Il le nomme, aussitôt après, démoniaque, comme il a dit que le feu dont la langue est embrasée est celui de la géhenne, établissant ainsi entre le désir, d'une part et les démons et l'enfer, d'autre part, un rapport à remarquer. La masse humaine, pénétrée du feu infernal du désir, en butte aux attaques du diable, si on la prend avec son milieu, compose le monde, impur et ennemi de Dieu. Elle est assujettie, par l'effet des péchés, effets des désirs, aux maladies (cf. v, 15) et à la mort en attendant le jugement. Cependant les âmes peuvent être sauvées, ce qui prouve que si dans l'état actuel le désir les domine au point de les caractériser, c'est plutôt en défigurant leur nature qu'en la constituant. Dieu, immuable, absolument étranger au mal et qui, n'ayant rien de commun avec le désir, ne peut être tenté et ne tente lui-même personne, Père des Lumières, de qui descend tout ce qui est bon, est le Donateur universel, qui accorde des dons excellents sans jamais les reprocher. Le premier en date de ses dons à l'homme est évidemment cet esprit qu'il a fait descendre habiter en nous et dont son amour exige une constante fidélité. Voici un autre don, qui me semble en rapport intime avec le premier. A l'opposite du désir qui en se réalisant produit le péché, Dieu, par un

1) Je n'ai pas voulu faire suivre chaque membre de phrase d'une citation, mais il sera facile de voir que tout, dans cette exposition, est tiré de l'épître.

acte de volonté, a proféré la Parole de vérité, Loi parfaite, dont toutes les parties, ayant en Lui leur unité, forment un tout opposé à toutes les parties du péché : « vous commettez le péché ». Tandis que le péché, effet du désir, produit la mort; au contraire, cette Loi libératrice, par laquelle l'amour est mis à la place du désir, est le moyen dont Dieu s'est servi pour s'enfanter les hommes, c'est-à-dire pour les rendre participants de la véritable vie qui est la sienne. Ainsi a commencé la création divine, pour se développer (prémices) aux dépens du monde. Maintenant la Parole de vérité a-t-elle été directement implantée par Dieu dans les hommes et s'identifie-t-elle ainsi plus ou moins avec l'esprit qu'il a fait descendre habiter en nous? A cette question, point de départ de beaucoup d'autres, je serais disposé à repondre par l'affirmative, mais notre texte n'est pas suffisamment explicite. Ce qu'il nous donne à connaître avec certitude c'est que la Loi libératrice est exprimée dans l'Écriture et, spécialement, dans le Pentateuque.

Voilà donc l'homme pourvu de l'esprit et de la connaissance de la parole de vérité capable de sauver son âme. Il faut d'abord qu'il reconnaisse l'existence du Dieu unique et accueille la Loi parfaite. Mais une croyance inactive ne serait qu'un cadavre de croyance, une attention momentanée à la Loi serait tout à fait insuffisante. Il faut changer le rire en pleurs, renoncer à l'amour du monde, s'approcher de Dieu, résister au diable, commencer par un constant effort pour pratiquer la Loi, une œuvre de changement qui ne doit pas cesser avant qu'on soit arrivé à la perfection. A partir de ce moment, les désirs sont considérés par l'homme comme des tentations qu'il est tenu de refouler : dans la fournaise de l'épreuve ce sont des scories dont se purifie graduellement l'or de la croyance confiante en Dieu : en même temps, l'habitude de la résistance forme la patience qui fait progresser la défaite du diable ; c'est donc avec une joie sans mélange (le désir, s'il est surmonté, devenant instrument de salut), qu'il faut envisager les tentations, puisque la victoire sur elles procure la vie. Çà et là des indications de détail : l'auteur appuie avec une remarquable insistance sur la nécessité de réprimer la langue, ce

membre le plus imprégné du feu diabolique, et dont l'agitation allume l'incendie des passions dans tout le corps. La patience n'amènerait pas à la perfection si, à mesure qu'elle amoindrit le désir, elle ne mettait de plus en plus en liberté le pouvoir d'aimer, c'est-à-dire de réaliser le suprême commandement. Aimer le prochain comme soi-même, sans faire de distinction entre le riche et le pauvre dont la condition, affranchie de tant d'entraves, est d'ailleurs bien supérieure à celle du riche ; pourvoir aux besoins des frères et des sœurs; visiter les orphelins et les veuves dans leurs détresses ; témoigner ainsi son amour pour Dieu; voilà l'activité positive. Souvent l'amour et la patience coopèrent; Rahab s'expose pour sauver les messagers ; Abraham offre à Dieu son fils unique. A la hauteur où un tel sacrifice l'a portée, la croyance confiante d'Abraham en Dieu est devenue parfaite; ses rapports avec Dieu sont devenus ceux d'un ami. Uni à Dieu, son ami, le juste peut beaucoup; si, par exemple, il s'adresse à lui pour la guérison des maladies de ses frères, pour le pardon de leurs péchés, ou pour tel éclatant prodige, sa croyance confiante ne sera pas trompée.

Dans son constant effort pour accomplir la Loi parfaite, en résistant au diable par la patience et en montant à Dieu par l'amour, l'homme ne reste pas réduit à ses seules forces. A mesure qu'il s'approche de Dieu, Dieu ne se borne pas à l'attendre, mais s'approche de lui. Qu'il ne se décourage pas lorsqu'il compare sa faiblesse à l'idéal, mais qu'il demande à Dieu la sagesse. D'en haut le Père la fera descendre en lui ; par elle il deviendra pur, paisible, plein de miséricorde et de bons fruits : la seule condition (mais elle est indispensable) que Dieu mette à ce nouveau don, c'est qu'on le lui demande sans hésitations, avec un élan de pleine confiance. On avance donc avec un secours sans cesse renouvelé par la prière. Enfin l'homme lui-même peut prendre une part importante au salut des autres hommes.

Ainsi, dégageant des attachements adultères l'esprit que Dieu a fait descendre habiter en nous et qu'il veut tout à lui; enfantés de Dieu par la Parole de vérité, la Loi libératrice; changés par la Sagesse d'en haut, qu'obtiennent leurs prières encore plus

que leurs efforts; vivant dans l'état supérieur de la pauvreté ou lui rendant honneur; pratiquant, en se tenant purs des souillures du monde et en s'occupant des orphelins et des veuves, le véritable culte; recevant la grâce divine dans la mesure de leur fidélité et de leur humilité; d'autant plus humbles que leur progression vers la Loi parfaite, dont l'accomplissement doit être absolu, est fréquemment interrompu par des chutes et quelquefois même par des égarements; solidaires en Dieu les uns des autres, les frères attendent que la création divine dont ils sont les prémices remplace le monde impur au milieu duquel ils vivent; que le règne promis par Dieu à ceux qui l'aiment se réalise; que le Maître paraisse. Il paraîtra (autant que la suite des idées permet de le conclure) après le résultat des dernières exhortations aux pécheurs, lorsqu'il ne restera plus dans l'éloignement de Dieu que les impénitents absolument endurcis. Alors aura lieu le jugement qui, d'ailleurs, ne peut tarder, car nous sommes aux derniers jours et le juge est à la porte. Ce juge et le Législateur ne font qu'un : il n'est donc autre que Dieu lui-même. C'est lui qui peut sauver et perdre : il sera sans miséricorde pour ceux qui n'auront pas eu de miséricorde et de la rouille de l'argent entassé par les riches impitoyables sortira un feu qui les dévorera, mais pour la miséricorde le jugement sera une gloire. Seulement, que les frères attendent avec patience.

Jacques a pu ne pas mettre, dans une exhortation pratique, toutes les parties de sa pensée. Il y a certainement exposé sans lacune grave, ce qui était essentiel à son objet, c'est-à-dire au salut. Or c'est vainement qu'on chercherait dans l'Épître la moindre mention d'un des actes du drame de la Rédemption : incarnation du Fils de Dieu, son sacrifice expiatoire, sa résurrection, son glorieux avènement. Naturellement, puisque ici le salut vient de la Parole de vérité, de la Loi libératrice, progressivement réalisée par l'effort humain avec le secours de la Sagesse divine. Si cette Parole, si cette Sagesse est descendue sur la terre, ce n'est pas comme une personne, mais pour se développer, pour habiter chez des hommes qui sont autant de fils de Dieu. Quant à un sacrifice expiatoire, en quoi, ici, serait-il utile, puisque, lorsque le

pécheur repentant se tourne vers Dieu, Dieu, sans lui faire aucun reproche, vient à sa rencontre? Enfin, j'ai montré par le contexte que le Maître dont l'avènement est attendu ne peut être que Dieu même[1]. Si nous faisons abstraction des efforts de l'homme, le seul auteur du salut c'est Dieu.

Cela étant, je trouve de la difficulté à admettre que le texte primitif contenait le nom de Jésus-Christ dans deux endroits d'où on peut l'ôter sans produire une solution de continuité et où cette suppression concorde, au contraire, avec le style de l'Épître. Je vois mal comment l'auteur aurait pu écrire : « Jacques, serviteur de Dieu et du Maître Jésus-Christ » et « la croyance en notre glorieux Maître Jésus-Christ ». Je me demande inutilement ce que pourrait signifier, dans la théologie de l'Épître, une croyance en Jésus-Christ; d'autant plus que, dans la fameuse polémique contre la justification par la croyance sans œuvres, la croyance est expliquée, nous le verrons, comme un pur monothéisme et que, c'est à Dieu, le Donateur universel, que doit être adressée la prière faite avec croyance pour être efficace. Je ne comprends pas davantage pourquoi, avec cette même théologie, Jacques se proclamerait le serviteur d'un autre que Dieu et comment il contreviendrait ainsi au commandement solennel de le servir seul, de n'avoir point d'autre Maître que Celui qu'il appelle expressément « Père et Maître » et qu'il désigne, sans incertitude possible, sous le nom de Maître en maint endroit de son ouvrage.

Cependant, l'Épître paraît contenir des paroles de Jésus et révéler, sinon un serviteur, du moins un disciple tout pénétré du Sermon sur la Montagne. S'il en est ainsi, Jésus aurait été pour

1) On s'en convaincra mieux encore, si l'on regarde comme la suite d'une même idée « les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Maître Sabaoth » et « Prenez donc patience, frères, jusqu'à l'arrivée du Maître ». L'emploi du mot « parousie » ne m'arrête pas. L'idée est dans les prophètes (exemple : le second Esaïe); les circonstances m'empêchent de chercher si le terme ne se trouve pas dans la littérature judéo-hellénique; mais, quand même on ne l'y rencontrerait pas, l'analogie avec la « foi » en Dieu devenue la « foi » en Christ, avec « l'église » juive de Dieu devenue « l'église » de Christ (voir plus loin), avec le « Seigneur » Dieu partageant son titre avec le « Seigneur » Jésus ne me rendrait pas du tout singulière l'application à l'avènement de Jésus d'un terme qui aurait été auparavant usité pour désigner l'avènement de Dieu.

lui, parmi les hommes, le fils de Dieu par excellence, sauvant les âmes en y répandant la Parole, obtenant de Dieu, par son union avec Lui, le pardon des péchés et les miracles; il aurait été le Messie, préparant l'avènement de Dieu et le règne de ceux qui l'aiment. Nous nous trouverions en présence d'une forme de christianisme extrêmement simple.

Mais alors je m'étonnerais de la froideur de Jacques pour ce Sauveur. Le modèle de patience dans la souffrance qu'il propose à ses frères est Job; le modèle de pouvoir miraculeux, Élie. Il paraît avoir trois héros : Abraham, qui offrit son fils à Dieu; Job, vainement tenté du diable par la perte de ses biens, de ses enfants et de sa santé; Élie, vivant dans le désert ou en sortant pour faire la leçon aux rois et réprimer l'idolâtrie, ressuscitant les morts, retenant la pluie trois ans et demi de suite, faisant descendre le feu du ciel, enlevé au ciel dans un char de feu. Veut-on des cœurs qui battent au souvenir de Jésus? c'est ailleurs qu'il faut les chercher. Dans la première Épître de Pierre, le modèle de patience est celui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte et maltraité ne menaçait pas. Dans la première Épître de Jean, c'est comme il a marché que nous devons marcher. Ici, non seulement Jésus n'est nulle part donné en exemple, mais je ne trouve même aucune trace de sa vie ou de sa mort[1].

Ce complet silence sur l'activité et la personne de Jésus retranche de l'épître la catégorie de ses paroles relatives à son activité et à sa personne. Pour les autres, tout signe qui les annoncerait est aussi, par là, nécessairement exclu. Non moins anonymes qu'impersonnelles, elles se confondent, pour la forme,

1) Pour le juste qui se laisse condamner et mettre à mort sans résistance, il suffira de rappeler le fameux passage de la *Sagesse* de Salomon, II, 19-20, beaucoup plus frappant encore et qu'on ne rapporte plus à Jésus-Christ. Le type du juste qui se laisse outrager et condamner sans se départir de sa patience était bien connu, peut-être depuis le second Esaïe. — Le beau nom invoqué sur les destinataires de l'épître est celui de Dieu. Ainsi dans *Actes* XV, 17, citation d'un passage d'Amos (l'expression appliquée à Dieu se trouve d'ailleurs plusieurs fois dans l'Ancien Testament). Les riches (impies par définition dans l'épître) outragent le nom de Dieu; c'est le nom de Dieu qui est invoqué sur les destinataires de l'épître et telle est précisément l'interprétation du passage d'Amos, donnée par le discours des Actes.

avec le reste du texte et nous n'aurions aucune idée d'un triage à faire, sans le souvenir des évangiles. Quand il s'agit de Dieu, de ses commandements ou de ses promesses, Jacques sait citer. Mais s'il a reproduit des paroles de Jésus, jamais il ne les distingue des siennes propres en disant comme saint Paul : « Le Seigneur a prescrit... » ou « Je n'ai point de commandement du Seigneur ».

Bien plus, il lui arriverait de présenter d'une manière tout à fait neutre ou de faire procéder uniquement de Dieu ou de l'Écriture des paroles que la personnalité de Jésus empreint à des degrés divers dans les évangiles. Chez Jacques, ce n'est pas la parole de Jésus qu'il faut pratiquer au lieu de se borner à l'écouter (antithèse d'ailleurs qui remonte au moins à Ézéchiel), mais la Parole. Chez le même, c'est Dieu qui a choisi les pauvres pour héritiers du royaume et qui l'a promis à ceux qui l'aiment. Chez lui encore, c'est uniquement comme un texte de l'Écriture, c'est-à-dire, ici, du *Lévitique*, qu'est rappelé le commandement d'aimer le prochain comme soi-même.

Après l'absence totale du Rédempteur, le complet effacement du Docteur rend plus incompréhensible que jamais la mention dans l'Épître d'un « serviteur de Jésus-Christ », d'une « croyance en Jésus-Christ ». Le complet effacement du Maître contrasterait singulièrement avec le ton d'autorité du disciple qui mettrait en même rang, s'approprierait, confondrait dans le même style, sentencieux et impératif, les déclarations et prescriptions de Jésus et celles de Jacques.

Au cas où l'Épître aurait enchâssé quelques fragments du Discours sur la Montagne, telle différence qu'elle présente avec ce discours deviendrait une difficulté grave. Pour Jésus, c'est par l'amour des ennemis et en imitant ainsi la parfaite bonté du Père céleste qu'on arrive à la perfection ; pour Jacques, c'est par la patience. Malgré ce qu'il dit de l'amour du prochain et de la miséricorde, il s'élève si peu à l'amour des ennemis qu'en reprochant à ses lecteurs leurs égards pour les riches, il leur rappelle, comme pour exciter leur rancune, que ceux-ci les tyrannisent et les traînent devant les tribunaux. Jésus nous fait

demander à Dieu de ne pas nous induire en tentation mais de nous délivrer du Mauvais; Jacques insiste sur le fait que Dieu ne pouvant éprouver de tentation ne tente lui-même personne; quant au diable, nous n'avons qu'à lui résister et il s'enfuira loin de nous. Ce n'est pas non plus dans l'esprit du Discours sur la Montagne que Jacques a pu enjoindre au pauvre de se glorifier.

Je ne pousserai pas plus loin cet examen[1]. En résumé, la théologie du salut, dans notre auteur, est complète sans Jésus-Christ et n'a pas de place pour Jésus-Christ; dans sa simplicité, elle n'admet pas même un Messie. Un profond silence est gardé dans toute l'Épître sur tout ce qui concerne la vie, la mort, la personne de Jésus-Christ, même en des endroits où il semble que son souvenir aurait dû s'imposer à tout cœur chrétien. Les paroles qui rappellent son enseignement ne portent plus sa marque, sont d'une généralité pure, ne se distinguent pas par un ton d'autorité spécial des préceptes avoisinants, ne contiennent pas ses parties les plus saintement originales et l'écrit qui semble, à première vue, pénétré des discours de Jésus-Christ, les contredit ici et là directement.

S'il en est ainsi, la question qui nous préoccupe est bien près d'être résolue. Mais une grave objection s'offre maintenant à nous. On croit encore généralement qu'une partie de notre épître est la conséquence des controverses pauliniennes sur la justification et ne pourrait s'expliquer sans elles. Nous sommes donc tenus de montrer, sans plus attendre, qu'il en est autrement.

1) Si on lisait chez Jacques qu'on devrait choisir d'avoir les yeux crevés, l'ouie détruite, la langue arrachée, d'être fait eunuque, plutôt que de faire un mauvais usage de ses organes; si on y voyait que la route du plaisir est large et foulée, mais non celle de la vertu; s'il y était question d'aveugles conducteurs, de bons et de mauvais trésors; de trésor trouvé dans un champ, du trésor de l'enseignement qu'on doit serrer dans son âme et qui n'est pas, comme l'or et l'argent, une richesse corruptible, on signalerait ces passages, comme rappelant l'enseignement de Jésus. Pourtant, ils se trouvent dans Philon, *Quod det.*, § 48; *De agric.*, § 23; *De fort.*, § 2; *De profug.*, § 15; *Quod Deus imm.*, § 20; *De cherub.*, § 14. Mais, là non plus, rien, à ma connaissance, sur l'amour des ennemis et ce qui s'y rapporte.

II. — L'Épitre et la controverse paulinienne

Commençons par examiner le passage capital où Jacques réfute l'idée de la possibilité du salut par une foi sans œuvres.

« A quoi bon, écrit-il, mes frères, si quelqu'un croit avoir la foi, mais n'a pas d'œuvres? La foi peut-elle le sauver? »

La foi, pour notre auteur, est une inébranlable confiance en Dieu, comme on le voit aux deux endroits où il est question de l'efficacité de la prière. C'est aussi le sens que donne Philon à la foi, dans les deux passages où il en fait un magnifique éloge (*De Abrahamo*, §§ 45, 46; *Quis rer. divin. haer.* §§ 18, 19). Une telle confiance suppose évidemment la croyance, de même que l'édifice suppose une base : mais la réciproque n'est pas vraie; une base peut exister sans édifice, une croyance intellectuelle en Dieu sans l'élan de la confiance. Tout en employant dans les deux cas le mot que nous traduisons par foi, Jacques ne reconnaît à son adversaire qu'une croyance intellectuelle, puisqu'il la retrouve chez les démons. Pour lui, un tel homme a beau dire qu'il a la foi : cette foi, qu'il ne peut montrer, est à la foi réelle ce qu'un cadavre ou une peau vide est à l'être vivant. L'objet de cette croyance est, d'ailleurs, parfaitement caractérisé : ce que l'adversaire croit, c'est que Dieu est unique; il est monothéiste et compte sur son monothéisme pour être sauvé.

Jacques se serait mépris bien grossièrement s'il avait ainsi transformé, non seulement en simple adhésion intellectuelle, mais, pour le contenu de cette adhésion, en pur monothéisme, la foi en Jésus-Christ prêchée par saint Paul. Au lieu de suspecter son intelligence, je préfère suivre ses indications et chercher si dans le monde juif de la Dispersion, vers lequel elles nous dirigent, je ne trouverai rien qui les confirme. Or je vois, à la fin du traité *Sur la création du monde*, Philon promettre une vie bienheureuse, marquée au coin de la divinité et de la piété, à quiconque ne se contente pas d'apprendre par l'ouïe, mais admet par l'intelligence, que Dieu existe, qu'il est unique, qu'il a créé un monde unique et qu'il en prend soin. Voilà, bien expressément

formulé, le salut par le dogme (le mot est dans le texte, avec son sens grec d'idée philosophique) et par le dogme du pur monothéisme. Il est clair que Philon suppose implicitement le pouvoir bienfaisant sur la conduite d'une vérité une fois comprise et, comme il dit aussi, gravée dans l'âme : mais plus d'un juif, fier de la pureté de sa doctrine en face des erreurs polythéistes, pouvait, sans ressembler au juif à la fois malhonnête et glorieux de son Dieu qu'invective saint Paul (*Rom.*, II, 17), vivre dans l'égoïsme en se fiant pour le salut à son orthodoxie : voilà quel est l'homme vide condamné par Jacques.

De quelle nature, en effet, sont les œuvres jugées par lui nécessaires au salut? les actes, par lesquels la foi, qui autrement demeurerait morte, manifeste sa vie? Nous serons renseignés par les deux exemples du passage.

L'acte d'Abraham a Dieu pour objet, celui de Rahab, des hommes. Dans le premier exemple, Abraham apporte son fils sur l'autel : à ce moment, il fait à Dieu le sacrifice de ce qu'il a de plus cher sur la terre. Dans quel sentiment? Si nous nous souvenons de l'importance attachée par Jacques au commandement d'aimer Dieu, si nous remarquons que le dernier résultat du sacrifice d'Abraham est de lui valoir le nom d'ami de Dieu, nous en conclurons que ce sacrifice, où la confiance en Dieu, à l'exclusion de tout ce qui est terrestre, fut portée à la perfection, cet acte d'abandon suprême qui mérita au patriarche, de la part de Dieu, la réciprocité d'effusion sans laquelle il n'y a pas d'ami, est, pour l'auteur de l'Épître, un acte d'amour.

Pour bien comprendre le second exemple, celui de Rahab justifiée par des actes, comme ayant accueilli les messagers et les ayant renvoyés par un autre chemin, il est bon de se rappeler qu'immédiatement avant le passage sur la foi et les œuvres, il est question de l'amour du prochain et qu'il est dit : « Le jugement sera sans miséricorde pour qui n'aura pas fait miséricorde : la miséricorde se fait gloire du jugement. » Il faut aussi se souvenir que dans le récit des LXX, que lisait notre auteur, Rahab faisait jurer aux messagers de lui faire miséricorde comme elle leur fait miséricorde. Son cas est donc une illustration de la

règle posée à la fin du passage antérieur à celui qui nous occupe : pour la miséricordieuse Rahab, le jugement, lors de la prise de Jéricho, sera une gloire ; ses actes vis-à-vis des messagers feront son éclatante justification. En résumé, aimer Dieu et le prochain, non seulement en paroles mais en actes, voilà ce que Jacques entend par les œuvres : je ne crois pas forcer sa pensée en affirmant qu'il oppose à un prétendu salut par l'orthodoxie le salut par l'amour.

Ici encore, ceux qui pensent qu'il combat saint Paul ont à dire pourquoi il continue à se méprendre grossièrement sur le sens des termes employés par son adversaire, oubliant, dans une discussion relative aux œuvres de la Loi, le mot capital de Loi ; passant sous silence les prescriptions cérémonielles et, en particulier, celle qui est visée avec insistance par l'apôtre, la circoncision ; donnant en exemple non seulement une païenne de naissance, comme Philon quand il veut rabattre l'orgueil des Juifs (*De nobilitate*, § 6), mais, qui pis est, une prostituée, dont il n'était pas obligé de signaler la profession. En réalité, ce qui ressort de notre passage, ce n'est pas une polémique avec saint Paul, c'est une rencontre de plus avec l'enseignement de celui qui a résumé la Loi dans l'amour de Dieu et du prochain et qui veut avec insistance qu'on joigne à l'adhésion les actes.

La manière spéciale dont notre auteur entend la foi et les œuvres, n'est-elle pas un sérieux obstacle à l'idée d'une controverse de Jacques contre la doctrine paulinienne? Mais alors, dira-t-on, comment expliquer chez tous les deux l'opposition de la justification par la foi et de la justification par les œuvres, surtout le tiraillement en sens contraire du passage de la *Genèse* sur la foi imputée à justice à Abraham?

Dans la *Genèse* elle-même, ce passage implique la nécessité d'être trouvé juste devant Dieu, l'ouverture à cet effet d'un compte de Doit et Avoir qui se soldera ou non au profit de la justice, l'inscription à l'Avoir d'un acte de confiance en Dieu. Ce passage devait s'imposer d'autant plus à l'attention des Juifs qu'il concernait celui dont ils se glorifiaient d'être les fils. Dans le premier livre des *Macchabées* (II, 52), Mattathias le rappelle à

ses fils, pour les encourager à se dévouer à la Loi avec une pleine confiance en Dieu ; Philon le commente ou le cite à sept reprises. Une tradition voulait qu'Abraham, avant de croire au Dieu unique, eût commencé par le culte des astres. Cette tradition est familière à Philon : une fois il applique le passage de la *Genèse* qui nous occupe à la conversion d'Abraham (*De nobilitate*, § 5). D'après lui, s'il est dit qu'Abraham crut à Dieu, c'est parce qu'il eut le premier, l'idée ferme et fixe que la cause suprême est unique et qu'elle prend soin du monde et de ce qu'il contient. Nous trouvons donc dans le monde juif de la Dispersion, outre l'opinion que la félicité dépend de la croyance au Dieu unique, l'opinion que notre passage de la *Genèse* était à entendre de la croyance d'Abraham au Dieu unique. Les partisans du salut par la croyance au monothéisme pouvaient donc alléguer en faveur de leur thèse l'Écriture qui dit qu'Abraham crut à Dieu et que cela lui fut imputé à justice. Il était donc du devoir de Jacques de s'expliquer sur cette Écriture et de la faire servir à l'appui de sa propre thèse.

Au premier coup d'œil, il paraît avoir eu recours, pour obtenir ce résultat, à une exégèse singulièrement artificielle du passage. En effet, dans la *Genèse* c'est la croyance d'Abraham à la prédiction de la naissance d'Isaac qui est inscrite à l'Avoir de sa justice. Pour Jacques, la déclaration d'imputation est considérée, malgré le contexte et quoiqu'elle soit mise au passé, comme une prophétie dont l'accomplissement n'eut lieu que lorsque Abraham eut donné la preuve parfaite d'une foi confiante en apportant son fils sur l'autel. Un tel procédé exégétique n'aurait pas été bien extraordinaire pour l'époque. Jacques n'a pourtant pas eu à l'imaginer ; avant lui la combinaison des deux passages de la *Genèse* avait été faite. On la trouve au premier livre des *Macchabées*, dans le discours déjà cité de Mattathias à ses fils. Pour leur montrer que la fidélité à la Loi ne met pas en vain sa confiance en Dieu, il leur donne, avec l'exemple d'Abraham, celui de la prison de Joseph et celui de la fournaise des trois jeunes Israélites. « Abraham, dit-il, fut trouvé fidèle dans l'épreuve et cela lui fut imputé à justice. » Le sens de cette fidé-

lité dans l'épreuve sort si clairement de l'intention oratoire générale que Reuss le signale sans hésiter et renvoie à l'Épître de Jacques pour un autre exemple de la même combinaison des deux passages de la *Genèse*[1]. On comprend qu'il y ait eu tendance à transporter la récompense de la foi d'Abraham au plus éclatant exemple de cette foi. Jacques émet une opinion formée avant lui; il le fait simplement, sans déploiement d'argumentation, comme si elle ne devait causer à ses lecteurs aucune surprise : il n'y a donc pas là un expédient dont il se serait avisé pour les besoins de sa cause, encore moins une réponse sournoise et maladroite à l'exégèse historique du même passage faite par saint Paul.

Au contraire, la sortie de Jacques contre un prétendu salut par la simple adhésion au dogme, déjà si naturelle dans le cours d'une exhortation au salut et si bien préparée par les lignes sur l'amour et la miséricorde qui la précèdent, apparaît comme rationnelle d'un bout à l'autre, une fois qu'on l'a débarrassée de l'hypothèse d'une visée antipaulinienne et qu'on se décide à tenir compte de la définition de l'objet de la croyance donnée par l'auteur. Voyez en effet comme c'est toujours du pur monothéisme qu'il y est question et comme c'est par la discussion de la valeur de cette idée que tout s'y lie. Le monothéisme, d'après Jacques, ne prend une valeur que par la conduite de ceux qui l'admettent et cette valeur diffère du tout au tout suivant leur conduite. Aussi bien qu'une assurance de salut il peut devenir un sujet de terreur; c'est ce qu'il est pour les démons. Avant le sacrifice d'Isaac Abraham croyait en Dieu, mais il fallut cette suprême preuve d'amour pour parfaire sa foi et le faire accepter de Dieu comme juste. Avant d'avoir sauvé les messagers, Rahab croyait en Dieu, car elle savait qu'il avait donné le pays aux Israélites; mais c'est seulement après son œuvre de miséricorde qu'elle fut traitée comme juste. Sur le fond commun du monothéisme,

1) D'ailleurs, il est dit expressément dans la *Genèse*, à propos du sacrifice d'Isaac, que Dieu mit Abraham à l'épreuve. L'expression « fidélité dans l'épreuve » est donc la plus juste que pouvait employer Mattathias pour viser le sacrifice d'Isaac.

d'un côté ceux qui sont perdus, de l'autre ceux qui sont sauvés : dans ces derniers, d'un côté le vénéré père des Juifs, de l'autre (pour mieux faire comprendre l'universalité du salut offert), la prostituée païenne de naissance et, d'un côté l'acte d'amour pour Dieu, de l'autre, l'acte d'amour pour les hommes. Tout cela est traité avec un art, une sobriété, une lucidité dignes (et ce n'est pas de ma part un mince éloge) du reste de l'Épître.

Tournons-nous du côté de Paul. Si, du moins dans une certaine partie de la Dispersion grecque, à en juger par Philon, l'adhésion au monothéisme était appelée « foi » tout court (ainsi, *De proemiis et poenis*, § 4 : « Abraham trouva la foi ») ; si, dans ce même milieu, une telle adhésion était préconisée, je l'ai déjà montré, comme la cause efficiente de la piété et de la félicité; si ces universalistes, pour qui le grand prêtre, dans un costume représentant le monde, officiait en faveur du monde entier (cf. *De Mose*, II, § 11 et ss., et *De monarchia,* II, §§ 1, 5, 6) et qui considéraient Abraham, passé le premier de l'erreur à la vérité, comme le type du prosélyte (*De nobilitate*, § 5), ne défendaient la circoncision que comme une coutume sagement hygiénique et comme un symbole (*De circoncisione*, entier), au point que quelques-uns d'entre eux, il est vrai jugés excessifs, regardaient la pratique de la circoncision et du sabbat comme inutiles (*De migratione Abrahami*, § 16) ; si, même ceux qui estimaient ces pratiques indispensables à cause des nécessités de la vie sociale (*ibid.*) non seulement ne leur accordaient aucune valeur justifiante, mais croyaient ce que Philon ne se lasse pas de répéter, c'est-à-dire que l'homme est absolument incapable de se purifier lui-même des souillures de sa vie (ainsi *De somniis*, II, 4), qu'il faut rapporter à Dieu comme cause tout ce qu'il peut y avoir de bon en nous, l'âme ne pouvant par elle-même produire aucune « œuvre » (ainsi *Allegor.*, I, 15), que le vrai culte est par conséquent une perpétuelle action de grâces (*passim*) ; alors, il se pose deux questions, l'une relative à Jacques, l'autre à Paul lui-même. En ce qui concerne Jacques, on peut se demander si, à côté du juif satisfait de son monothéisme en face de l'erreur païenne et tout voisin du Juif qui se fie à sa noblesse de descen-

dant d'Abraham (*De nobilitate* entier; cf. *De exsecrationibus*, § 6, sans oublier le mot de Jean-Baptiste), notre auteur n'aurait pas eu aussi en vue ces théosophes qui, dans la Dispersion à laquelle il s'adressait, prêtaient le flanc, avant saint Paul, à des attaques analogues à celles que devait s'attirer plus tard l'apôtre des Gentils. Jacques, en ce cas, bien que d'accord avec eux sur plus d'un point, a pu se croire obligé de leur rappeler, devant leur tendance à une complaisance trop grande pour la spéculation et pour un mysticisme inactif, la nécessité d'une activité d'amour. En ce qui concerne Paul, je me garde bien d'oublier le travail de sa conscience, son témoignage sur la révélation du Fils en lui, l'importance capitale de Jésus pour l'ensemble de sa pensée, la force d'une méditation qu'aiguillonnaient encore les résistances du judaïsme légaliste, l'attitude des prophètes vis-à-vis du culte extérieur et leurs déclarations au sujet du cœur nouveau qu'il faut que Dieu donne à l'homme pour subvenir à son impuissance naturelle. Il n'en reste pas moins, entre ceux qui disent, dans leur judaïsme élargi que Dieu fait tout en eux et celui qui dit que c'est le Christ qui vit en lui, entre leur évolution et la révolution paulinienne, des rapports tels qu'il est bien difficile de penser que l'une et l'autre se sont accomplies, dans les traits qui leur sont communs, en dehors de causes générales inhérentes à la période qui les contient et sans aucune sorte d'influence de la première sur la seconde. Je crois avoir suffisamment montré l'indépendance de Jacques vis-à-vis de Paul; il y a à chercher si, dans la question du rapport de la foi et des œuvres et d'autres connexes, Paul est complètement indépendant de la théosophie alexandrine qu'il continue : problème dont l'élucidation préoccupe de plus en plus, à juste titre, la théologie contemporaine.

Je crois que Paul a connu l'Épître de Jacques. Je ne m'appuie pas sur l'antithèse entre la foi et les œuvres; je crois que ni l'un ni l'autre ne l'ont créée, mais que Paul l'a transformée. Chez lui, la foi, déjà transportée avant lui de Dieu à Jésus-Christ et devenue synonyme de « christianisme », s'est enrichie de la notion d'une union parfaite avec Jésus-Christ. Pour lui, les œuvres

représentent le judaïsme et il le désigne dans l'Épître aux Galates et quelquefois encore dans l'Épître aux Romains, sous le nom d'œuvres de la Loi, pour le distinguer des « œuvres de la Foi », des « bonnes œuvres ». De même, l'idée d'être justifié vis-à-vis de Dieu, déjà exprimée plus d'une fois dans l'Ancien Testament, ayant pris chez lui l'envergure d'une théorie capitale, il emploie le nom de « justification » qu'on ne trouve pas ailleurs, dans le Nouveau Testament. Ces substitutions, ces subdivisions, ce passage du concret à l'abstrait paraissent bien signes du travail d'une pensée postérieure à notre épître ; rien n'indique et je suis loin de penser qu'elles aient eu notre épître pour point de départ. Mais, en dehors des idées qui nous ont occupés jusqu'à présent, on trouve dans l'Épître de Jacques et l'Épître aux Romains un certain nombre de rencontres singulières où je ne puis voir un ensemble de pures coïncidences.

Ainsi, Jacques se contente de représenter son monothéiste comme sans œuvres ; on sait comment Paul satirise le juif fier de son Dieu, mais pillard de temples, adultère, se faisant un jeu de violer la Loi qu'il connaît si bien et qu'il se fait gloire d'enseigner. Pour Jacques l'épreuve produit la patience et il s'en tient là, notre joie devant être dans la délivrance du désir ; Paul, dans le passage correspondant, achève par l'espérance, ce sentiment si vif chez lui et qui trouvera un peu plus loin son expression dans un développement magnifique. Jacques montre comment, si l'on n'aime le prochain comme soi-même, on devient transgresseur de toute la Loi ; Paul explique comment, si l'on aime le prochain comme soi-même, on accomplit la Loi dans son résumé : chez l'un et chez l'autre (je ne signale ce détail que pour le rapprochement littéraire), le seul amour du prochain paraît présenté comme sommaire de la Loi. Dans ces exemples (auxquels j'en pourrais ajouter d'autres), Paul satirise, ajoute, précise. Ceux qui reconnaissent chez lui des traces du livre de la *Sagesse* ne me trouveront pas trop hardi d'admettre dans l'Épître aux Romains des réminiscences de l'écrit de Jacques. L'originalité de l'apôtre n'en est pas d'ailleurs atteinte. Elles revêtent son vocabulaire, prennent la couleur de son style, sont des flots dociles

dans le courant de sa pensée générale. Le génie prend son bien où il le trouve et y met sa marque.

Est-il maintenant nécessaire de démontrer que Jacques, en réprouvant les docteurs violents à la sagesse démoniaque, ne songeait pas à saint Paul? Même dans le cas du christianisme de Jacques, on n'identifierait Paul avec ces docteurs que par une pure hypothèse, aussi peu gracieuse pour l'un que pour l'autre. Nous les retrouverons.

Resterait à comparer le cas de Rahab dans l'Épître aux Hébreux et dans notre épître. Je n'en dirai qu'un mot. Nous avons vu dans notre épître les cas d'Abraham et de Rahab composer un tout rationnel : dans l'Épître aux Hébreux, si l'on cherche pourquoi l'éloquente énumération va jusqu'à Rahab et ne va pas plus loin, je n'y peux découvrir d'autre raison que la préoccupation de répondre à Jacques.

Les deux grandes objections préliminaires écartées, cherchons si les destinataires de l'épître peuvent être des chrétiens.

III. — Les destinataires de l'Épître

L'épître est adressée « aux douze tribus dans la Dispersion ». Examinons dans leur ordre les passages qui peuvent servir à caractériser les destinataires, pour voir s'il s'agit de juifs hellénistes ou de chrétiens désignés sous un nom mystique ou d'un mélange de juifs et de chrétiens.

Dans le premier endroit où le pauvre et le riche sont mis en opposition, Jacques enjoint au premier, exposé au mépris comme on le voit plus loin, de se glorifier dans l'éminence de sa condition. Quant au second, c'est d'un état bien humble qu'il a à se glorifier, puisqu'il va passer comme la fleur de l'herbe (tandis que nous savons que le pauvre est héritier du royaume). Si l'un et l'autre sont juifs, tout est simple; l'antithèse nous est familière. Que l'un et l'autre soient membres de l'Église chrétienne, c'est à la fois contraire à la perfection de l'antithèse, à la manière dont le riche est toujours traité dans l'épître et au tour de phrase qui paraît réserver le titre de frère au pauvre. Faire de l'un un

chrétien et de l'autre un juif, c'est poser que, pour notre auteur, les convertis des douze tribus étaient si généralement de condition humble que « pauvre » devait être synonyme de « chrétien » et « riche » de « juif ». Il n'est pas d'ailleurs vraisemblable qu'un chrétien s'adresse dans la même épître à des chrétiens et à des juifs leurs ennemis[1].

Suit pour nous la différence d'accueil faite au riche et au pauvre à leur entrée dans la synagogue. Elle est surprenante s'il s'agit non du monde juif mais de la petite société chrétienne. Pour cette dernière, sans prétendre que le pauvre et le riche y fussent toujours unis comme la vigne à l'ormeau, suivant la comparaison d'Hermas, plus je fouille mes souvenirs moins je trouve le mépris du pauvre : c'est plutôt sa prédominance qui me frapperait. J'ai peine à me représenter, non seulement une assemblée judéo-chrétienne complaisante pour le riche et dédaigneuse du pauvre, mais aussi un riche étranger, soit juif, soit païen, entrant tout d'un coup dans un de ces cénacles dont il n'eût pas été prudent d'ouvrir publiquement l'accès. Cependant l'intrusion d'un de ces membres d'une classe caractérisée, dans cette hypothèse, comme persécutrice et blasphématrice du nom chrétien, n'est aucunement signalée par notre auteur comme un fait extraordinaire. Donnez-moi, au contraire, une synagogue juive et rien ne sera moins étonnant que ces petits incidents dont un moraliste trouverait quelquefois aujourd'hui les analogues, soit dans nos églises soit dans nos temples.

Nous connaissons assez le monothéiste égoïste; passons aux docteurs.

Jacques les veut aussi peu nombreux que possible, car nous péchons tous déjà trop pour nous exposer, par la coutume de discuter, à déchaîner nos passions. On sait combien était nécessaire au juif la parfaite connaissance d'une Loi qui réglait le détail de sa vie. Il devait l'enseigner à sa famille, soir et matin,

1) M. le professeur H. Krüger, qui admet ce mélange, recule du moins autant que possible la date de notre épître et en fait le plus ancien écrit du Nouveau Testament, dans l'étude si pénétrante et si vivante qu'il lui a consacrée et qui a paru, il y a quelques années, dans la *Revue chrétienne*.

à la maison et en voyage (*Deutér.*, VI, 7). Dans la Dispersion, Philon insiste sur l'efficacité, pour cette connaissance, de l'assistance hebdomadaire à la synagogue ; il montre ensuite le mari enseignant sa femme, le père ses enfants et assure qu'on pouvait interroger à l'improviste un juif quelconque sur un point quelconque de la Loi sans qu'il fût pris au dépourvu (dans le fragment tiré d'Eusèbe, *Prép. év.*, VIII, 7; = M., II, pp. 630-631 = Tauchnitz, VI, pp. 204-205). Dans un milieu où chaque famille devait être une école, où l'honneur dont la Loi était entourée rejaillissait sur celui qui l'enseignait et augmentait avec le nombre de ses disciples, surtout dans un milieu où les rapports avec les païens invitaient à la répandre autant qu'ils obligeaient à la défendre, les docteurs ne pouvaient pas ne pas abonder. Saint Paul, dans son invective contre le juif helléniste, fait ressortir avec une profusion de synonymes ses prétentions doctorales. C'est bien, en effet, le juif de la Dispersion que Paul accuse de piller les temples païens et de faire blasphémer à cause de lui le nom de Dieu par les païens ; ce sont des païens que ce juif catéchise. Philon fait son apologie et le défend en particulier contre le reproche de vol dans les temples (endroit cité, M., p. 629; T., p. 202); mais Philon et Paul se rencontrent pour mettre en relief sa grande connaissance des ordonnances divines et sa coutume de les enseigner. Quoi que vaille le mot sur l'ignorance de la populace de Jérusalem, ce n'est pas au judaïsme de la Dispersion, d'après ce double témoignage, qu'on pourrait l'appliquer.

Dans le monde raisonneur et moqueur de l'hellénisme, sophistes grecs et sophistes juifs, nourris des mêmes lettres, formés à l'éloquence par les mêmes méthodes et sur les mêmes modèles, fréquentant les écoles les uns des autres, se renvoyaient la raillerie ou l'invective. En même temps, les juifs controversaient entre eux, les partisans du sens littéral avec les allégorisants et ces derniers les uns avec les autres. Les explications littérales sont, pour Philon, ici sottise, là étourderie, ailleurs impiété. Pourtant ce sage prêche, lui aussi, contre l'esprit de dispute (ainsi, *Mos.*, I, § 5). C'est aux bruits discordants qui sortaient à la fois de tant d'écoles, c'est aux jalousies et aux haines qu'ils entretenaient

qu'il faut juger la sortie de Jacques contre la langue, pour ne pas la taxer de déclamation excessive.

Ensuite, l'auteur, s'adressant à la généralité des destinataires, les représente comme tourmentés par des goûts de plaisir auxquels ils ne peuvent donner satisfaction : leur désir inassouvi se tourne en envie, au spectacle irritant de l'opulence d'autrui; à son tour cette envie, en s'exaspérant, produit un état de guerre et des combats. Dieu pourvoirait aux besoins légitimes, si on le lui demandait; mais, ou bien on ne le prie pas ou, si on le prie, c'est dans un sentiment coupable, pour avoir de quoi dépenser en plaisirs. Ainsi Philon flétrit plus d'une fois le culte intéressé; mais que le moraliste le plus sévère ait voulu caractériser par les traits précédents la société judéo-chrétienne de la Dispersion, qu'il l'ait donnée, en fin de compte, comme une masse de pécheurs aux mains impures auxquels il ne reste d'autre refuge qu'un prompt repentir, c'est ce que les meilleurs connaisseurs des faiblesses du christianisme des premiers âges auraient de la peine à admettre. De même, personne ne prendra les riches voluptueux, voleurs et meurtriers, pour des chrétiens; on exclura donc aussi de la dénomination chrétienne les marchands à l'orgueilleuse assurance, car ils sont unis aux riches par la même formule : « A votre tour maintenant. » Les uns et les autres sont juifs et ne peuvent être pris pour des païens, puisque le marchand ne pèche pas par ignorance et que le riche est averti que les cris de ses moissonneurs sont montés aux oreilles du Dieu des armées. Quelle confusion et, comme je l'ai dit plus haut, quelle invraisemblance si l'on voit ici des juifs, là des païens, autre part des chrétiens, dans une épître clairement adressée aux douze tribus dans la Dispersion.

Dans cette société mélangée, dont j'aurai plus loin à montrer l'ensemble et où nul signe ne révèle le christianisme, ceux qu'on prend pour des chrétiens sont, comme l'auteur, des juifs fidèles, serviteurs de Dieu[1]. Cherchons maintenant à caractériser cet auteur et à expliquer pourquoi il a écrit son épître.

1) On aurait tort d'objecter, comme le fait Reuss, l'emploi du mot « église »; car il désigne ici et là dans l'Ancien Testament et chez Philon l'assemblée du

IV. — L'auteur et son œuvre

L'auteur, qui non seulement écrit en grec mais est nourri des Septante et s'est assimilé l'Ancien Testament sous cette forme, ne peut être qu'un juif helléniste[1].

Ce juif helléniste est un lettré. Pour le style et pour la distribution de la pensée on sent chez lui l'art plus que le jet. Il choisit ses termes, en évite la trop fréquente répétition, les met en antithèse comme dans la phrase sur le frère humble, en tire des effets inattendus comme dans la salutation qui lui fournit son exorde sur la joie, continue ses métaphores comme pour la filiation du plaisir et la filiation divine. Tour à tour préceptes et maximes; aperçus métaphysiques et analyses psychologiques dont je vais reparler; scènes pleines de vie et de couleur; discussions; développements oratoires abondants en images ou d'un mouvement lyrique; invectives et exhortations; cette variété est un des moyens de maintenir l'attention. Le grand morceau central est un modèle de suite dans la pensée et de gradation. Gradation des reproches : d'abord foi mêlée d'acception de personnes, puis foi morte de l'égoïste, puis foi haineuse du docteur violent, enfin, condamnation générale, tempérée pourtant par un appel au repentir. Gradation dans la manière de diriger ces reproches :

peuple fidèle. A propos de *Deutér.*, XXIII, 1 et ss., nous trouvons chez Philon « l'église » de Dieu, « l'église » du Seigneur, la sainte « église »; et *De humanitate*, § 13, introduire les étrangers dans l'église et les faire participer aux instructions divines. On pourrait citer d'autres exemples.

1) Dans les deux cas où Wescott et Hort renvoient au texte hébreu, leur indication n'est pas probante : 1° ce n'est pas seulement dans le texte hébreu d'*Esaïe* et des *Chroniques* qu'Abraham est qualifié d' « ami de Dieu ». Philon (*De sobrietate*, § 11) prouve que le sage est ami de Dieu, en citant *Genèse*, XVIII, 17, de cette façon singulière : « Cacherai-je à Abraham, mon ami..... »; 2° à propos des péchés couverts, on peut en appeler aussi bien au passage du Psaume XXXI des LXX sur l'homme « dont les péchés ont été couverts » qu'au texte hébreu de *Proverbes*, X, 12 : « L'amour couvre tous les péchés ». D'autant plus que Jacques parle de péchés couverts, non comme dans les Proverbes, par l'indulgence d'un amour humain, mais, évidemment, devant Dieu. On pouvait, d'ailleurs, témoin l'exemple de Philon, être un juif helléniste, ne citer que les LXX et avoir une connaissance plus ou moins grande de l'hébreu.

d'abord suppositions qui penchent vers l'affirmative, puis affirmation sans réserve. Les nuages se groupent et s'assombrissent puis le ciel devient noir, l'orage éclate en coup de tonnerre suivi d'une pluie bienfaisante. L'auteur connaît le prix de l'ordre; s'il n'y paraît pas toujours fidèle, il faut que ce soit en vue d'un but ou bien parce que son œuvre nous serait parvenue soit mutilée, soit mal réparée, soit l'un et l'autre.

Cet helléniste familier avec les ressources de la rhétorique est en même temps un philosophe, fusion des deux types alors commune et en honneur dans le monde grec. On se rappelle son système dualiste : en haut, la source des lumières et de l'esprit, Dieu; en bas, le feu, le désir, le diable ; entre les deux, l'âme, pénétrée d'en haut par l'esprit, d'en bas par le désir, avec le devoir de maintenir l'un dans sa pureté et d'éliminer l'autre. Ce système avait sa terminologie; la caractéristique de « psychique », jetée à l'occasion, suppose le terme « spirituel ». Des attributs de la nature divine sont posés comme évidents; ainsi, elle est affirmée immuable, inaccessible au mal, c'est-à-dire au domaine du désir; de ce dernier principe est tirée la conséquence que ce n'est pas à Dieu, étranger à la tentation, qu'il est possible d'attribuer la production en nous de la tentation. Puis, l'analyse de l'éveil du désir et de ses effets; plus loin, un appel direct au sens intime : d'où viennent guerres et combats, si ce n'est de l'état tumulteux produit en nous par les passions? question d'origine, résolue par la contestation d'un état d'âme. Chaque tendance a son siège dans un des membres du corps ; opinion psychologique très précise. La méthode morale, très simple et très nette, est tirée du cœur du système : tendre à la perfection en refoulant le désir par la patience. Je n'insiste pas davantage; j'ai voulu seulement, peut-être en risquant trop l'emploi des termes modernes, montrer que nous avons affaire à un homme, maître de lui aussi bien ici que dans le domaine littéraire, se rendant compte de ses idées, ayant une pensée qui répond aux grands problèmes et qui est cohérente, n'hésitant pas, pour des sujets métaphysiques ou psychologiques, à prendre son point d'appui en lui-même ou chez ses lecteurs, ce que sa théorie d'un influx divin dans notre âme

lui permettait et lui commandait de faire. Sa pensée fait corps avec son épître, il n'en fait pas étalage; ni son but pratique ni son goût littéraire ne l'auraient permis; mais ne la discernons-nous pas assez pour pouvoir parler sans témérité d'un philosophe contenu dans notre auteur?

Pour ce philosophe, Dieu « donne à tous » et ne se réserve pas aux juifs; ce n'est pas la nationalité qui importe, mais la foi; silence sur la circoncision, mais déclaration de la manière dont Dieu se crée ses fils : c'est par la parole de vérité. Le seul rite recommandé, l'onction des malades, était chez les juifs une pratique médicale et non un acte de culte; le jeûne lui-même n'est jamais joint par notre auteur à la prière; mais il est déclaré que le culte irréprochable consiste dans l'exercice de la charité et le maintien de la pureté morale. Si ces témoignages paraissent insuffisants, s'il faut les corroborer d'autre manière, je ferai remarquer que, sur les quatre personnages seuls nommés et loués dans notre épître, deux, Rahab et Job, sont des prosélytes; que, des deux autres, le premier, Abraham, est celui en qui toutes les nations devaient être bénies et qui, d'après la tradition déjà signalée, était le type du prosélyte : le second, Élie, a été envoyé par Dieu loger et manger hors des confins de la Terre sainte, chez une veuve sidonienne. L'universalisme de Jacques ne s'étale pas plus que sa philosophie; mais, comme elle, il fait corps avec l'épître.

Il n'est pas étonnant que ce philosophe reçoive l'autorité de l'Écriture, cherche quand et comment ses déclarations s'accomplissent et n'admette pas qu'elle puisse parler en vain. Elle est expression de la sagesse et de la vérité que Dieu communique par l'Esprit qu'il a fait descendre habiter en nous. Par une déduction aussi belle que rationnelle, Jacques met en relief la solidarité de toutes les parties de la Loi; proférées par Dieu, c'est en lui qu'elles ont leur centre commun et leur identité foncière. Jacques ne parle que de la Loi; mais on peut étendre sans crainte la force de cette identité à toute expression de l'influx divin. C'est à propos d'un passage d'un écrit, non seulement étranger à notre Ancien Testament mais aujourd'hui absolument inconnu, que

Jacques proclame l'infaillible efficacité de l'Écriture : ailleurs il parle de la couronne de vie et du royaume comme promis par Dieu à ceux qui l'aiment et l'on chercherait en vain dans nos Écritures ces textes qui rappellent la citation non moins mystérieuse de saint Paul à propos des choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment. Il n'y avait pas de raison, bien au contraire, pour ne pas attendre de Dieu une manifestation continue de la vérité et de la sagesse : aussi, en bonne logique, Jacques pouvait-il prendre et son ton d'autorité montre qu'en effet il prenait son épître pour une de ces manifestations. Mais on peut demander comment il accordait son universalisme et sa conception de la nature divine avec un certain nombre de déclarations formelles de l'Écriture? La contradiction est saisissante quand il affirme que Dieu ne tente ou n'éprouve personne, puisqu'il est dit dans l'Écriture que Dieu tenta ou éprouva Abraham (suivant qu'on aimera mieux traduire d'une ou d'autre façon le terme grec). Il faut que Jacques ait eu, pour concilier son affirmation avec l'affirmation contraire du texte sacré, un système d'exégèse dans lequel il ait eu tant de confiance qu'il lui ait paru inutile (d'ailleurs suivant son éloignement de l'étalage), de mettre la contradiction en lumière.

Quels qu'aient été ses moyens d'interprétation, on croira facilement que l'exégèse n'était pas sa préoccupation capitale. A en juger par son épître, il aimait mieux se nourrir des parties morales de la Loi, des Livres sapientiaux, surtout des Psaumes et des Prophètes. Ces prophètes, modèles de patience dans les souffrances, uniquement serviteurs de Dieu, qui sentaient vibrer en eux sa parole et la portaient avec autorité à des sociétés corrompues, en la consignant dans des écrits d'une grande beauté littéraire, il les rappelle sur plus d'un point et les continue en quelque sorte, à travers les différences de temps et de culture.

On a relevé[1] un certain nombre d'idées et d'expressions notables, communes à Philon et à Jacques. Il serait intéressant d'établir entre eux une comparaison où ce qui concerne la psycholo-

1. Voir, dans Siegfried, les curieux rapprochements de Schneckenburger.

gie et, en particulier, le désir, occuperait une bonne place : je me bornerai à indiquer le grand contraste. L'un est plutôt un moraliste lettré, qui se contente en philosophie d'un système simple et porte tout son effort vers la perfection pratique ; l'autre, ayant aussi un but moral, mais soulevé vers l'infini et en même temps conscient de l'impuissance humaine, étudie toutes les philosophies pour l'aider à mieux déchiffrer la vérité mystérieuse contenue dans les livres de Moïse. L'un, dualiste, antithétique, intransigeant, s'en tient aux extrêmes ou veut les absorber l'un dans l'autre; Philon, comme son Logos, dont il porte si bien l'empreinte, emploie sa multiple activité à harmoniser les contraires, la sagesse juive et la philosophie grecque, l'exclusivisme mosaïque et l'universalisme stoïcien, le juif de naissance et le prosélyte; en même temps il cherche à maintenir ou à rétablir la paix civile entre sa nation et la société païenne : c'est un syncrétiste et un politique. Le contraste s'affirme naturellement dans la langue: Philon emploie sans scrupule des termes mythologiques ; c'est ainsi qu'il menace les apostats du « Tartare » (*De execr.*, § 6); l'auteur de la seconde Épître de Pierre ne craindra pas non plus d'employer un dérivé du même mot. Jacques, on le sait, introduit dans son style des expressions comme « la loi royale », qui se retrouve dans le *Minos*, attribué à Platon; on a cru que certaines images du morceau sur la langue pouvaient avoir été empruntées à tel et tel auteur classique ; mais notre inconnu épure son langage avec un filtre trop fin pour laisser passer un terme mythologique : c'est du feu de la « Géhenne » qu'il parlera. Son style même demeure pur des souillures du monde. Ce mot de « monde » a chez lui un sens tout autre que chez Philon et ceci, avec beaucoup d'autres indices, nous montre qu'il faut chercher, pour situer Jacques, une partie du judéo-héllénisme assez différente du domaine du théosophe d'Alexandrie.

Cependant Philon, qui connaît toute les parties du monde de la Dispersion, depuis les symbolistesles plus outrés jusqu'aux purs littéralistes, qui signale à notre admiration (en dehors des thérapeutes étrangers à notre affaire), de mystérieux groupes de

sages ou encore des sages pris isolément dont la présence est un bienfait pour les villes qu'ils habitent; Philon, qui passa, comme tant d'autres, dans la première moitié de sa vie, par l'ascétisme des solitudes, qui a étendu son investigation jusqu'aux Esséniens de la Palestine, n'aurait certainement pas eu de peine à classer l'auteur de notre épître. Chose singulière! c'est avec ce qu'il dit des Esséniens que cette épître concorde le mieux; examinons donc s'il est possible, comme on l'a souvent pensé, de rattacher notre auteur à l'essénisme; la comparaison, quel qu'en soit le résultat, nous permettra sans doute de serrer de plus près notre problème.

L'Essénien vit en Palestine; la campagne dont Jacques rend l'impression, dans ses scènes et ses images, blés, herbe verte, vigne, oliviers et figuiers, peut très bien être celle de la Palestine. Les Esséniens insistaient sur la morale et sur la pratique; Jacques en fait autant. De la philosophie ils ne développaient que ce qui se rapporte à l'existence de Dieu et à la création (genèse) de l'univers; on sait quelle place Jacques donne à Dieu et il emploie deux fois le mot de « genèse »; la première, au sujet de l'homme oublieux de sa divine origine, la seconde, à propos de la roue de la naissance qu'enflamme la langue, elle-même enflammée par le feu de la Géhenne; expression obscure, mais où je verrais facilement une allusion à la renaissance circulaire des âmes et à leur infection par le désir. Les Esséniens affirmaient que Dieu est l'auteur des biens et non des maux; on se souvient de la force avec laquelle Jacques pose ce principe; il peut amener, comme chez Philon, à l'insertion dans l'âme du désir, mal nécessaire, par des lieutenants de Dieu; il peut avoir pour conséquence le dualisme, opinion de Jacques et par laquelle s'expliquerait la continuelle précaution de l'Essénien à se garantir, au matériel comme au spirituel, des impuretés du monde.

L'idéal que l'essénisme a pour but de réaliser est triple : aimer Dieu, aimer la vertu, aimer les hommes; ce qui domine dans l'épître, c'est l'amour de Dieu et l'amour des hommes; pour elle, aimer le prochain comme soi-même c'est observer la loi royale. Toute la vie des Esséniens montre qu'ils ne se proposent rien

moins que d'atteindre la perfection, qui est aussi le but de Jacques.

Les Esséniens n'offrent pas à Dieu des victimes, leur culte consiste à se former une pensée sainte; celui de Jacques, avec les visites que l'on sait, à se maintenir pur des souillures du monde. Le septième jour, ils se réunissent dans leur synagogue et l'un des plus expérimentés, après la lecture, donne des passages difficiles une explication symbolique; nous ne connaissons pas la méthode employée par Jacques pour résoudre les difficultés morales de l'Écriture, mais il est difficile que le symbole n'y eût aucune part; la vie et la mort ont pour lui un sens profond et les quatre personnages qu'il cite, tout vivants qu'ils demeurent, prennent une force typique, dont nous aurons à proposer un cinquième exemple. L'amour de Dieu interdit aussi aux Esséniens le serment et le mensonge, de même interdits par Jacques. Ce même amour est la cause de leur pureté de tous les instants; pureté uniquement morale chez Jacques, du moins si l'on en juge par l'honneur à rendre au pauvre en habits sales.

Par l'amour de la vertu les Esséniens de Philon entendent le détachement du plaisir, des richesses, des honneurs, ce que nous appellerions l'ascétisme et ce que Jacques appelle patience.

Si nous arrivons à l'amour du prochain, les Ésséniens ne font aucune différence entre les hommes, car chez eux la race ne compte pour rien : leur universalisme est égal à celui de Jacques. Il n'y a pas d'esclave chez eux; c'est de Dieu, le vrai maître que Jacques est serviteur et il n'y a pas lieu de croire que sa loi royale admît l'esclavage. La paix est si chère aux Esséniens que, non seulement ils s'interdisent la fabrication des armes mais qu'ils se laissèrent à l'occasion, dit Josèphe, massacrer sans résistance; on sait quel prix Jacques attache à la paix, son juste ne résiste pas. Quant à la vie commune, il n'en parle pas; nul ne prétendra qu'il aurait dû la recommander aux douze tribus.

Philon donne les Esséniens comme des modèles de vraie liberté, car, d'après lui (*Quod omnis probus liber*, § 7), tandis que le désir rend esclave, se conformer à la loi, et la vraie loi est la

droite raison, c'est être libre : cela rappelle singulièrement la loi de liberté chez Jacques, où elle est aussi un logos.

Les rapports de notre épître avec l'essénisme sont frappants, surtout si l'on prend pour base de la comparaison, comme je viens de le faire, la caractéristique des Esséniens qui occupe la place d'honneur dans le traité de Philon sur la *Liberté du Sage*. Il ne faudrait pourtant pas se hâter de conclure de ces rapports que Jacques a été un Essénien.

Des juifs hellénistes pouvaient être familiers avec l'essénisme puisque un juif helléniste a pu le décrire. Mais il serait singulier qu'un juif helléniste, nourri des Septante, eût été membre d'une de ces communautés dont la langue était le syriaque; ce que Philon confirme lorsqu'il dit qu'on y philosophait sans la superfluité des noms grecs. Puis une invective contre les riches, comme celle de Jacques, ne me paraît pas avoir été dans l'esprit des Esséniens, que leur douceur inoffensive contribuait certainement à faire honorer et admirer par la société à l'écart de laquelle ils vivaient tranquilles : jamais, dit Philon, les plus méchants tyrans de la Palestine ne les inquiétèrent. S'il en est ainsi, le silence de Jacques sur la vie commune prend une importance significative; son insistance sur la pureté morale à l'exclusion des purifications physiques acquiert une nouvelle force; on comprend qu'étranger à l'organisation hiérarchique et à la stricte discipline décrites par Josèphe, il ait recommandé, conformément d'ailleurs à la spiritualité de toutes ses tendances, la paix de l'âme et non la soumission aux supérieurs.

Philon, dans une intention apologétique, présente aux Grecs ses Esséniens comme des juifs modèles ; aussi met-il l'accent sur leurs qualités religieuses et morales. Mais ces qualités n'étaient pas le privilège du seul essénisme. Chercher la liberté par la suppression du désir (en supposant que les Esséniens eux-mêmes définissaient ainsi leur but), penser que Dieu est la cause de tous les biens mais n'est celle d'aucun mal, pratiquer une exégèse symbolique, cela n'était pas aux yeux des Grecs une nouveauté. Borner sa théorie à l'étude de l'existence de Dieu et de la création du monde, c'est, d'un côté, choisir les deux ques-

tions qui embrassent toutes les autres et, de l'autre, philoniser autant qu'esséniser, puisque Philon a passé sa vie à commenter la *Genèse* et que son traité sur la *Création du monde*, avec sa conclusion que j'ai citée, semble une réalisation du programme théorique des Esséniens. Pour le culte, la condamnation de la guerre et de l'esclavage, leur mérite (essentiel, il est vrai) était de mettre en pratique des idées qui, d'ailleurs, n'étaient pas nouvelles. Philon conserve les coutumes nationales, mais, tout en expliquant le détail des sacrifices, il a soin de dire que la meilleure offrande est celle d'une intelligence purifiée par les vertus (*De victimis*, § 3) et que cette offrande suffirait, quand même elle ne serait accompagnée d'aucune autre (*De sacrificantibus*, § 5). Seule, à ma connaissance, l'interdiction du serment aurait été propre à l'essénisme : encore était-elle contenue en germe dans le respect pour Dieu. Aussi Philon recommande-t-il de ne jurer que le plus rarement possible. Quoi qu'il en soit, dans l'Épître de Jacques, l'interdiction de jurer interrompt si singulièrement la suite des idées qu'elle m'a de tout temps paru d'une authenticité douteuse.

L'origine commune des Esséniens et de Jacques me paraît être dans le courant chaud et lumineux qui traverse toute l'histoire d'Israël et que caractérise le mieux le nom de prophétisme. Je crois qne les Esséniens, les « Pieux », faisaient déjà partie, dans l'exil babylonien, du serviteur collectif de l'Éternel, qu'ils se considéraient eux-mêmes comme les continuateurs des prophètes et qu'au retour sur le sol natal, leurs petites républiques furent, à leurs yeux, la continuation des écoles des fils des prophètes. L'opinion qui leur attribue des emprunts au parsisme serait la vraie et elle n'aurait rien d'étonnant, puisque Israël n'a jamais été un peuple fermé à l'esprit des différents peuples où ses épreuves l'ont transporté. Le type du fidèle, c'est Moïse instruit dans la sagesse des Égyptiens; c'est Daniel et ses compagnons, se gardant des mets impurs, préférant à l'idolâtrie le feu de la fournaise, mais apprenant la sagesse des Mages. C'est, cette fois encore, le cas de l'originalité, s'assimilant les éléments étrangers ou se les subordonnant. Les magnifiques hardiesses

des Esséniens ne me paraissent pas permettre de faire d'eux des légalistes minutieux, qui se seraient enfuis au désert pour y pouvoir mieux observer les prescriptions mosaïques. S'ils ont grandement transformé le prophétisme, celui-ci n'était pas resté lui-même immuable et le transformisme est la loi de l'histoire.

D'autres serviteurs de Dieu, non moins imbus des grandes idées des prophètes, ne s'en étaient-ils pas allés à l'écart réaliser avec le travail de leurs mains et dans la tranquillité, la communauté idéale? Ils développaient le royaume de Dieu dans le monde même, en se mettant en garde contre sa corruption par une pauvreté volontaire et en lui faisant entendre, à l'occasion, la liberté de leur langage. On aurait pu déjà les appeler Ébionites et c'est parmi eux que j'incline à placer Jacques, s'il faut le ranger sous une dénomination, dans ce tout vivant des disciples de l'esprit, nourris du plus pur de l'Écriture, mais variant avec les temps et les circonstances et dont les parties réagissaient incessamment les unes sur les autres. Ne nous étonnons pas de trouver, dans une de ces variétés d'ébionisme, un juif helléniste.

Dans la Dispersion, la lutte avec le paganisme poussait incessamment à mettre en relief la supériorité morale des livres juifs. Philon, dans son beau traité sur l'*Amour des hommes* (*De humanitate*), sait très bien mettre en lumière les plus touchantes prescriptions du Pentateuque (ainsi, §§ 12, 13) et faire entrevoir la radieuse perspective de la communauté universelle (§ 15). Commentant les lois relatives aux étrangers, aux ennemis, aux esclaves, il présente l'amour comme le principe de la loi mosaïque, douce, dit-il, non seulement pour les hommes, mais aussi pour les animaux et même pour les plantes. Se rangeant parmi les pauvres, faisant ressortir vis-à-vis des rois le soin spécial que Dieu prend des humbles, lui qui daigne se déclarer protecteur de la veuve et de l'orphelin; Philon est, on l'a remarqué, un chaud avocat de l'égalité et de la démocratie, surtout de la dignité et des droits du pauvre contre le riche. Il s'indigne quand il voit des hommes ravaler d'autres hommes jusqu'à se faire porter par eux en litière ou, dans les champs, refuser à leurs mois-

sonneurs le repos du sabbat : il aurait signé l'appréciation faite par Jacques de l'accueil si différent dont le pauvre et le riche sont l'objet à la synagogue. Son cœur saigne quand il voit sur la place d'Alexandrie des malheureux, victimes de la cruauté raffinée des collecteurs et portant suspendues au cou, devant eux, au grand soleil et au vent, des corbeilles pleines de sable (*De spec. leg.*, III, § 30). Car ce philosophe et ce mystique avait un cœur pour les hommes. Nous pouvons maintenant nous demander dans quelle partie de la Dispersion Jacques, comme lui et plus que lui, vivait pauvrement avec des pauvres.

Il connaît le luxe et l'agitation des grands centres maritimes ; les flots de la mer, les vaisseaux, les chevaux, les chars lui fournissent des images. Les champs ne lui sont pas moins familiers ; les blés y dominent ; semences, pluies attendues du laboureur, travail des moissons ; la première place y est au précieux fruit de la terre. Cependant, il ne s'agit pas d'Alexandrie et de ses environs; ce n'est pas seulement à cause de la physionomie de la campagne, telle que l'ensemble des arbres cités plus haut la caractérise; il me semble qu'en Égypte il eût été singulier de choisir comme le plus grand miracle d'Élie l'absence de pluie durant trois ans et demi. Les blés empêchent de penser à Rome, où nous auraient dirigés d'autres circonstances. Restent assez d'autres villes maritimes. On serait attiré, à cause de la « Géhenne », vers la Syrie ou la Palestine; il y avait assez d'hellénisme sur le littoral de ce dernier pays pour qu'on n'ait pas le droit de l'exclure. Je suis loin d'ailleurs de m'imaginer que notre inconnu avait passé toute sa vie dans le pays dont il nous donne l'impression et qu'il est sage de ne pas vouloir trop préciser.

Là, sans doute docteur d'un groupe fidèle, d'une « église » de frères et de sœurs, vivant avec eux pauvrement, visitant les veuves et les orphelins dans leurs détresses, d'habitude silencieux et doux, il ne pouvait cependant pas voir, sans en être profondément impressionné, la corruption d'une société, des souillures de laquelle il se gardait aussi pur que possible, mais qui le pressait de toutes parts. Du haut en bas de cette société,

partout les pernicieux effets de l'argent, pourvoyeur des plaisirs. L'argent développe chez le riche qui le possède une avare dureté, le luxe de la bonne chère et de la débauche, la fraude, la cruauté, l'impiété ; si bien qu'il serait vain d'inviter ces misérables à la repentance et qu'il ne reste plus qu'à les menacer du Dieu des armées : il y a des gens, disait Philon, vis-à-vis de qui il faut employer la peur, qui ignorent le Père et pour qui il n'y a que le Maître, c'est pour eux qu'ont été faites les menaçantes métaphores dont l'Écriture enveloppe à l'occasion la nature divine. L'argent fait oublier aux marchands qui le poursuivent, toute idée de la puissance divine ; ils ont la forfanterie, eux qui mourront peut-être demain, de s'imaginer qu'ils sont maîtres de l'avenir. Au-dessous d'eux, du moins dans l'appréciation mondaine, une foule dépensière pour ses plaisirs, besogneuse, jalouse de l'opulence, éclatant parfois en émeutes contre les riches, qui chargent les tribunaux de leur vengeance et font plus durement sentir leur tyrannique injustice. Cependant, à la synagogue, où siège le connaisseur de la Loi qui garde pour lui son argent tandis que ses frères ont faim et froid, où le docteur violent verse de la même bouche le doux et l'amer et bénit Dieu en maudissant l'homme fait à son image, cette même foule, éblouie par l'éclatant costume du riche, adule en lui l'argent, dont il est comme la représentation vivante. Ceux-là, pourtant, sont capables, sous le coup de vives exhortations, d'être changés par la repentance. Aux champs, du moins, disait Virgile, on n'a pas à souffrir en plaignant l'indigent et à jalouser l'opulence ; ce que notre inconnu trouve aux champs, c'est la détresse des moissonneurs, frustrés de leur maigre salaire. Dans ce milieu, le pauvre méprisé est parfois tenté de perdre courage, le juste, condamné, se laisse égorger en silence, la patience devient de plus en plus difficile aux serviteurs de Dieu, qui attendent en vain la délivrance.

Un pareil jugement d'ensemble s'explique par l'état d'âme de celui qui le profère, plutôt que par l'état de la société qui en est l'objet. Aussi, ne chercherai-je pas à préciser pour le temps plus que je n'ai fait pour le lieu. Il ne me paraît aucunement néces-

saire de se reporter à quelque époque de persécution : qui vit dans le monde sans se soumettre à l'esprit du monde ne peut pas ne pas avoir beaucoup à endurer.

On attendait, sous des formes diverses, le grand dénouement de l'histoire : nous savons qu'il devait être, pour notre auteur, l'avènement du règne de Dieu et la défaite finale de l'adversaire.

Jean-Baptiste prêche au désert; Philon termine son exposition de la Loi par le tableau de la fin de la Dispersion, lorque les juifs, suffisamment mûris par l'épreuve, se rassembleront des bouts de l'univers, triomphant, par le seul ascendant moral, de leurs adversaires saisis de respect. Notre inconnu procède à sa manière : en quelques pages soigneusement travaillées, où la culture grecque se mêle à la substance des prophètes, il condense les résultats de son expérience, cherchant à ramener les égarés, à fortifier et à faire patienter les fidèles, à épouvanter les méchants par la perspective des deux conséquences contraires de la crise finale.

Il s'adresse aux douze tribus, dont Élie avait symbolisé la réunion et la fidélité idéales, par les pierres d'un autel dressé chez un peuple pour le moment souillé d'idolâtrie et divisé. Ces douze tribus, dit Philon (*De sobrietate*, § 13), sont le royaume où Dieu fait sa demeure ; leur chef est Jacob, exercé dans les luttes de toutes sortes contre les passions. Philon parle ici, il est vrai, d'une manière symbolique dans un passage sur les progrès de l'âme ; je n'en ai pas moins l'impression que les douze tribus dans la Dispersion avaient, pour notre auteur, en dehors du sens apparent, un sens profond, celui du royaume encore en espérance ou seulement à l'état de prémices et encore engagé dans l'impur milieu du monde et sous son influence. Je crois que cet auteur, étranger au désir de la gloire littéraire comme à tant d'autres désirs, s'est caché sous le type de l'athlète perpétuellement en luttes contre les passions : sorte d'anonymat allégorique et non grossière pseudépigraphie [1].

1) La modestie de l'auteur apparaît par le titre qu'il prend au début. En effet, il ne se donne ni pour sage, ni pour ami de Dieu, quoiqu'il parle de sages et appelle ami de Dieu l'homme arrivé, par la réalisation de l'amour, à la perfection de la foi. Il prend tout simplement le titre de serviteur du Dieu et

Composée sans doute au premier siècle avant Jésus-Christ, l'épître se répandit. J'ai dit pourquoi je crois que Paul l'a connue. A Rome, la première Épître de Pierre et la première Épître de Clément de Rome lui firent des emprunts; je ne chercherai pas à préciser le moment où quelque copiste chrétien la crut du frère du Seigneur et y ajouta deux fois le nom de Jésus-Christ qui lui semblait y manquer[1].

L. Massebieau.

Maître. Or Philon (*De sobrietate*, § 11) montre que pour le sage, Dieu n'est plus « Maître et Dieu », mais que « le sage est ami de Dieu, plutôt que son serviteur ». Et c'est alors qu'il signale Abraham, ami de Dieu.

1) L'Épître de Jacques est une énigme, dit M. le professeur A. Sabatier, au commencement du remarquable article qu'il lui a consacré dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. Et M. le professeur Jean Réville, dans son ouvrage magistral sur les *Origines de l'Épiscopat*, nous montre que cette question inquiétante tient toujours la critique en éveil, puisqu'il propose, à son tour, une solution nouvelle, supprimant l'adresse de l'épître et faisant du corps une série de morceaux détachés, dus à un chrétien de Syrie. Je ne prétends pas avoir résolu toute l'énigme. Il y a, évidemment, dans mon travail, des parties hypothétiques, qui sont celles auxquelles je tiens le moins. Mais je suis convaincu : 1° que l'épître, dont la théologie se suffit à elle-même, sans Messie, n'a rien et ne peut rien avoir sur un rôle de Jésus-Christ et n'a rien, non plus, sur sa personne; 2° que la partie de l'épître relative à la foi et aux œuvres ne sort pas du pur monothéisme et s'explique par une croyance juive, dont j'ai donné la preuve, à une valeur, pour le salut, de l'admission intellectuelle du monothéisme; 3° que l'auteur de l'épître est un juif helléniste, lettré, atteint par la philosophie grecque, universaliste, connaissant le milieu théologique de la Dispersion, dont Philon est aujourd'hui pour nous le meilleur témoin; 4° en conséquence, que l'épître n'est l'œuvre ni d'un frère de Jésus-Christ ni d'un chrétien, ce que confirme l'examen des destinataires.

Il y aurait, à mon sens, un parallèle instructif à faire entre notre épître et la première de saint Jean, dont j'admets l'authenticité. En faisant abstraction, dans cette dernière, de ce qui est purement chrétien et de ce qui est spécial à l'individualité foncière de l'auteur, en s'en tenant aux idées de théologie pure ou pratique sous-jacentes, je suis persuadé qu'on trouvera des rapports assez nombreux et assez caractéristiques pour être dirigés vers un même milieu de formation des deux esprits.

LUCRÈCE

DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

DU IIIe AU XIIIe SIÈCLE

ET SPÉCIALEMENT DANS LES ÉCOLES CAROLINGIENNES

INTRODUCTION

Au Moyen Age, la philosophie et la théologie se développant de concert, les orthodoxes aussi bien que les hérétiques mêlent les arguments philosophiques aux textes théologiques et placent côte à côte les Pères de l'Église et les philosophes anciens. On ne saurait donc faire l'histoire des idées religieuses de cette époque sans dire ce qu'elles ont retenu de l'héritage philosophique des Grecs et des Romains.

Aristote ne fut pas le seul maître du Moyen Age. Durant la période de transition qui va des derniers Apologistes aux premiers Scolastiques, les écoles païennes disparurent; mais des traces de leurs doctrines subsistèrent, incorporées aux dogmes chrétiens. L'enseignement et les écrits d'alors gardaient certaines formules anciennes dont les unes circulaient comme de vieilles monnaies effacées par l'usage; — tandis que les autres, après un long oubli, étaient retrouvées, par un écolâtre curieux, dans l'œuvre de quelque ancien.

Ainsi se rattachent à la pensée antique les premiers essais de philosophie chrétienne. Les précurseurs de la Scolastique puisèrent surtout dans l'œuvre des Alexandrins (indirectement, il est vrai) et dans le *Timée*, traduit par Chalcidius; plus rarement ils s'adressèrent aux Stoïciens quelquefois aux Épicuriens.

La Scolastique, épandue comme un large fleuve sur tout le Moyen Age, dériva ses premiers affluents des derniers ruisselets de la pensée antique.

A mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité, ces origines deviennent plus difficiles à déterminer. Le dogme s'affirme et se précise ; le polythéisme disparaît ; et on cite moins les philosophes anciens. Ce n'est pas à dire que leur influence cesse de s'exercer ; mais qui veut la suivre doit ne pas oublier que la coutume était alors de compiler sans indiquer ni qu'on eût copié ni quel auteur on avait copié. Il en résulte que les citations primitives, outre qu'elles perdent leur marque d'origine, s'effritent peu à peu, d'un auteur à l'autre, en de minuscules fragments : les idées empruntées aux païens deviennent ainsi anonymes et impersonnelles. Ce fut leur sauvegarde, car la plupart eussent sans doute disparu si l'on avait connu l'auteur. Elles subsistèrent parce qu'on n'en soupçonna souvent ni l'origine ni la portée.

Ainsi s'introduisirent, dans la philosophie nouvelle, quelques formules épicuriennes, tirées surtout de Lucrèce. Poète et romain, Lucrèce devait plaire par sa physique facile à comprendre, son dédain pour toute science qui n'a pas un but pratique, et aussi son pessimisme voisin du mysticisme. Nous nous proposons de rechercher ici quelle fut son influence sur les principaux écrivains des écoles carolingiennes [1] et, par eux, sur la Scolastique naissante [2].

Cette époque est celle où renaissent les traditions gréco-latines et où commence la philosophie chrétienne, dont s'épanouit, au XIIIe siècle, la pleine floraison. Les auteurs de cet âge sont

1) Ces recherches porteront donc surtout sur la période qui s'étend du VIIe au XIe siècle : cependant nous rechercherons, dans les siècles précédents, comment Lucrèce s'est transmis d'une époque à l'autre, et nous signalerons, après le XIe siècle, encore quelques traces de son influence persistante.

2) Ce travail fait partie de la série de monographies entreprises sous la direction de M. Fr. Picavet, pour déterminer exactement quelles furent les idées fournies à la philosophie et à la théologie du Moyen Age par d'autres écoles que celle d'Aristote. — Cf. Fr. Picavet, *La Scolastique* (*Rev. intern. de l'Enseignement supérieur*, 15 avril 1893) ; id., *Le Néo-thomisme* (*Rev. philos.*, mars 1892). — M. L. Grandgeorge a étudié le Néoplatonisme de saint Augustin dans une thèse que publiera la *Bibliothèque des Hautes-Études*.

les maîtres immédiats des Alexandre de Halès, des Roger Bacon, des saint Thomas et de presque tous ceux qui retourneront aux sources primitives de la philosophie ancienne. S'ils gardent peu de chose des païens, l'assimilation n'en est que plus complète.

Plusieurs auteurs ont déjà touché, sinon traité cette question de l'influence de Lucrèce au Moyen Age, et l'ont diversement résolue.

Dans ses *Recherches sur l'âge de quelques traductions d'Aristote* (p. 21), Jourdain prétend qu'à « toutes les époques du Moyen Age on a lu les *Questions naturelles* de Sénèque, le poème de Lucrèce, les ouvrages philosophiques de Cicéron, les livres d'Apulée, ceux de Cassiodore, de Boèce, etc. » C'est aussi l'opinion de Monnier, qui écrit, en son *Histoire d'Alcuin*, à la page 280 : « Ovide, Térence, Horace, Lucrèce même, Lucrèce, le chantre animé du Néant....., on admirait, on imitait tout, à son insu, malgré soi, subjugué qu'on était par de si suaves et si éblouissantes beautés. »

Longtemps avant ces deux auteurs, Lambin n'avait-il pas soutenu une opinion analogue en dressant la liste de ceux qui avant lui étudièrent le poème de Lucrèce[1] ?

Mais nul de ces auteurs n'apporte la preuve de ce qu'il avance; si bien que d'autres soutiennent, avec autant d'énergie et aussi peu de bonnes raisons, l'opinion opposée. Ainsi le savant éditeur de Lucrèce, A. J. Munro, n'est pas éloigné de lui refuser toute influence sur le Moyen Age[2]. Il appuie son opinion sur une note de

1) Comme on lui avait reproché d'éditer et de commenter l'impie que fut Lucrèce, il répondait : « Primum, quam multa sunt in hoc poemate..... præclara ac prope divina? Hæc sumamus ..... Nec inepte religiosi fuerunt, nec superbe fastidiosi, veteres illi christiani, sanctissimi viri, Justinus Martyr, Gregorius Nazianzenus, Basilius Magnus, Joannes Chrysostomus, Clemens Alexandrinus, Athenagoras, Eusebius, Cyprianus, Tertullianus, Arnobius, Firmianus, Augustinus, Hieronymus, ut scriptorem, nisi christianum, et omni ex parte gravem, castum, ac verum, neminem lectione dignum judicarent. Quin et Empedoclem et Democritum et Epicurum et Lucretium et cœteros philosophos ac poetas, quamvis profanos, quamvis mendaces, quamvis impios, studiose legebant » (Lambin, *Ép. dédic.* en tête de son *Lucrèce* de 1583, p. VII).

2) Cf. Munro, *Lucretius*. Text, introd., p. 2 (éd. 1886).

Barthius[1], qui déclare qu'on perd la trace de Lucrèce dès le début du Moyen Age. La valeur de cette note a été contestée par Julius Jessen[2] : Munro, qui ne l'ignore pas, semble cependant adopter l'opinion de Landin félicitant le Pogge d'avoir, au XVIe siècle, retrouvé et rendu Lucrèce à ses compatriotes[3]. Tel est aussi l'avis de Teuffels lorsqu'il déclare, en son *Histoire de la littérature latine*, que Lucrèce fut oublié durant tout le Moyen Age[4].

Aucune de ces opinions n'est suffisamment justifiée : pour résoudre la question, il fallait recourir à l'étude directe des principaux auteurs de cette époque. Leur lecture nous a fourni un certain nombre de textes qui contribueront à faire plus précisément connaître l'histoire, encore obscure, des doctrines théologiques et philosophiques de ces siècles.

I

LUCRÈCE JUSQU'AU VIe SIÈCLE

Comment l'œuvre de Lucrèce est-elle arrivée aux écoles carolingiennes?

Le poète épicurien n'est pas de ceux dont l'influence, toujours facile à suivre, s'étale au grand jour ; elle n'apparaît clairement, au contraire, qu'à de rares intervalles, si bien que l'histoire de son œuvre n'est guère moins obscure que celle de sa vie.

La plupart des contemporains et des successeurs immédiats de Lucrèce puisèrent largement au poème de la *Nature*. On en retrouve des hémistiches et des tours de phrase chez Catulle[5] ;

1) Après avoir nommé presque tous ceux qui citèrent Lucrèce, Barthius ajoute : « Nec vero cadentibus aut collapsis jam rebus romanis, auctoritatem suam amisit noster Lucretius ut videre potes apud Maguntium Rabanum, præfatione *laudum dædalarum crucis* : Guilielmum Hirsaugentium, in *Institutionibus philosophicis et astrologicis*; Honorium Augustodunensem, in *Historia mundi* ; Ven. Beda, libro *De Metris*... » (Barthius, *Comm. in Statii Silv.*, II, 7, 76).

2) *Philologus*, XXX, *Lucrez im Mittelalter*, p. 236-238.

3) Munro, *l. l.*

4) Teuffels, *Gesch. d. Römischen Lit.*, § 203, p. 378.

5) Cf. Munro, *Lucretius*, notes au vers 57 du livre III.

Cicéron[1] garde certaines expressions d'Épicure heureusement traduites par son disciple; Horace[2] lui doit plusieurs maximes auxquelles ce satirique n'a pas toujours conservé leur délicatesse; Virgile surtout[3] s'est servi de Lucrèce plus que d'Ennius. Tout cela atteste une influence déjà profonde : néanmoins, il serait difficile de la dégager si nous avions perdu l'œuvre de Lucrèce, car nul de ces imitateurs ne le nomme, sauf Cicéron[4]. — Est-ce pour le louer? En tout cas il ne le sépare pas de ces Épicuriens qu'il accuse d'abaisser le niveau intellectuel et moral des Romains; et Horace[5], en sa liste des poètes de Rome, oublie Lucrèce, son prédécesseur en Épicurisme : étrange oubli! Sans

1) Cf. A. J. Munro, qui indique plusieurs rapprochements entre ces deux auteurs et pourrait en citer bien d'autres (*op. cit.*, notes au vers 619, l. V, etc.); il considère Lucrèce comme ayant imité l'*Aratus* de Cicéron (« it is evident Lucretius has studied this translation of Cicero »). Les raisons apportées dans le sens contraire, par C. Martha, nous semblent décisives (*Le poème de Lucrèce*, notes à la page 23, ligne 2, p. 350). Cf. « Quâ de re etiam in libris consulatus sui (Cicero) eadem dixit quæ Lucretius » (Lactance, *Inst. div.*, III, 17).

2) Cf. Munro, notes, v. 938, l. III, et v. 1029, l. V; — cf. Martha, *lib. l.* notes, *in fine*.

3) Quelques-unes de ces imitations sont relevées par Munro, après divers éditeurs de Lucrèce (notes, liv. I, v. 253). On pourrait en citer nombre d'autres. Aulu-Gelle disait, probablement d'après Favorinus d'Arles : « Non verba autem sola, sed versus prope totos et locos quoque Lucretii plurimos sectatum esse Virgilium videmus » (*N. A.*, I, 21).

L'édition de Lucrèce par Wakefield présente très méthodiquement les emprunts de ces premiers imitateurs de Lucrèce (Cf. *Index criticus*, vol. IV, pp. 5-48).

4) L'Épicurisme, dit-il, est un genre de philosophie peu *oratoire*; c'est la philosophie des esprits bornés. « ... Non dici illa subtiliter, quod et tam facile ediscantur et ab indoctis probantur » (*Tusc.*, IV, 3, 7). Aussi n'est-il rien de moins méchant qu'un Épicurien : « Nullum genus est minus malitiosum » (*Tusc.*, III, 21, 50). — Ils ne s'entendent même pas entre eux, de Grecs à Latins. « Hi in illorum et illi in horum sermone surdi » (*Tusc.*, V, 40, 116). — Depuis Amafinus, ils ont inondé l'Italie de livres détestables (*Tusc.*, I, 3, 6, et IV, 3,7). Celui de Lucrèce vaut-il mieux que les autres? Si nous suivons la leçon la plus favorable (celle d'Orelli), nous lirons : « Lucretii poemata... non multis luminibus ingenii, multæ tamen artis... »; d'autres lisent : « nullis luminibus ingenii... » et même : « non multæ tamen artis » (*Epist. ad fratrem*, II, 9 ou 11).

5) Cf. *Ep. ad Pisones* et *Sat.* I, 10, etc.

Vitruve[1], Velleius Paterculus[2] et Cornelius Nepos[3] (ami de Cicéron), nous n'aurions pour ainsi dire pas de témoignages contemporains sur Lucrèce : les poètes officiels d'Auguste, restaurateur des dieux, évitent de nommer le chantre irréligieux de la sereine doctrine d'Épicure. Seul, exilé en Thrace, Ovide lui rend justice[4]. C'est aussi ce que n'hésita pas à faire Verrius Flaccus[5], dont les élèves (petits-fils d'Auguste) lisaient Cicéron en cachette : son nom ouvre la longue liste de grammairiens qui, sous la forme impersonnelle d'un exemple à retenir, transmirent au Moyen Age beaucoup de maximes épicuriennes empruntées à Lucrèce.

Mais après Verrius, les témoignages se succèdent longtemps sans interruption.

Sénèque tempère souvent par les plus délicates pensées de Lucrèce l'âpreté du Stoïcisme[6] ; et Suétone[7], dans ce qui nous reste

1) « Item plures post nostram memoriam nascentes cum Lucretio videbuntur velut coram de rerum natura disputare, de arte vero rhetorica cum Cicerone... » (Vitruve, *De architectura*, l. IX, c. III, seu præf. *in fine*).

2) « Quis enim ignorat... floruisse hoc tempore Ciceronem, Hortensium... æmulumque Thucydidis Sallustium, auctoresque carminum Varronem ac Lucretium neque ullo in suscepti operis sui minorem Catullum » (Vell. Paterc., *Hist. Rom.*, II, 36, 2).

3) « Idem L. Julium Calidum, quem post Lucretii Catullique mortem multo elegantissimum poetam nostram tulisse ætatem vere videor posse contendere... » (*Atticus*, XII).

4) Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucretii
Exitio terras cum dabit una dies.
(*Amorum*, I, 15, 23.)

Explicat ut causas rapidi Lucretius ignis,
Casurumque triplex vaticinatur opus.
(*Trist.*, II, v. 425.)

Properce aussi nomme peut-être Lucrèce ; mais son jugement est tout autre :

Aut quid Lucretii tibi prosunt carmina lecta?
Nil juvat in magno vester amore senex.
(*Prop.*, l. II, El. 34, v. 29, édit. Lemaire.)

5) *De significatione verborum*. Lexique réédité et abrégé par Festus et Paul Diacre.

6) Sénèque cite nombre de vers de Lucrèce et fait souvent appel à son autorité (cf. *Ep.*, 95, 11 ; 106, 8 ; 110, 6 ; *Nat. quæst.*, IV, 2, 4 ; *De tranquill. an.*, II, 14). — Sénèque se sert même du nom de Lucrèce comme d'un nom banal, et dit : Cicéron, Caton, Lucrèce (*Ep.*, 58, 12), comme nous disons : Pierre, Paul, Jean.

Pétrone, favori de Néron, connaît et imite aussi Lucrèce (cf. Munro, *o. c.*, notes aux vers 361 et 966, liv. IV).

7) *Suetoni Tranquilli Reliquiæ*, édit. Reifferscheid., fr. XIV, p. 38,. et p. 3,

de ses *Hommes illustres*, semble lui donner un des premiers rangs parmi les modèles littéraires. D'autres, allant encore plus loin[1], l'estimaient supérieur aux classiques du siècle d'Auguste : « Affaire de mode ! » s'écrient Tacite[2] et Quintilien[3], désolés de cette préférence.

Le ton même de ces réclamations atteste bien quel rang tenait alors, au vu et su de tous, le poète épicurien. La réaction fut rapide, inaugurée par les philosophes hellénisants, et continuée, après eux, par les derniers défenseurs du polythéisme unis à des Stoïciens et des Néoplatoniciens.

Les rhéteurs avaient reproché au poète ses formes archaïques; les philosophes l'attaquèrent en critiquant d'une façon générale les traducteurs des idées grecques, trop subtiles pour être exprimées en latin. Contre ces subtilités les Romains gardèrent longtemps l'âpre rudesse qu'avait montrée Caton au temps de Carnéade; ils redoutaient de plier aux souplesses des sophistes leur langue forte et nette. Ceux qui voulaient s'initier aux philosophies étrangères pouvaient les aller étudier, en grec, à Athènes. Pline le Jeune n'hésite pas à déclarer que le latin ne peut expri-

l. 9, etc. — Cf. aussi Sellar, *The roman poets of Republic*, p. 269 et 398.

1) Malgré Stace :

> Cedet musa rudis ferocis Enni
> Et docti furor arduus Lucreti
> Et qui per freta duxit Argonautas.
>
> (*Silv.*, II, 7, 75.)

2) « ... Neminem nominabo, genus hominum signasse contentus; sed vobis utique versantur ante oculos qui Lucilium pro Horatio, et Lucretium pro Virgilio, legunt » (*De Oratoribus*, c. XXIII).

3) « Cœteri omnes longe sequentur (Virgilium).... Nam Macer et Lucretius legendi quidem, sed non ut phrasim, id est, corpus eloquentiæ faciant... » (*Inst. orat.*, X, 1, 87; *id.*, XII, 11, 27). — Ailleurs Quintilien note que Lucrèce traduit toujours fidèlement les mots grecs, hormis un vers où il les conserva pour l'harmonie; il reconnaît sa grande valeur philosophique et recommande aux grammairiens d'étudier la philosophie... propter Empedoclem in Græcis, Varronem ac Lucretium in Latinis, qui præcepta sapientiæ versibus tradiderunt (*Op. c.*, I, 4, 4.)

La plupart des grammairiens étudiés par le Moyen Age ont suivi ce conseil : quelques-uns même furent aussi d'illustres philosophes : témoin Victorinus.

mer les idées grecques [1]; et Perse raille avec sa verve ordinaire la poésie et les théories de Lucrèce [2]. Tout cela fit bientôt juger puérile la philosophie du poème de la *Nature*, et l'on négligea l'épicurien pour n'étudier que le poète, si bien qu'Aulu-Gelle [3], un siècle après Sénèque, ne parle de Lucrèce qu'au point de vue littéraire; c'est d'autant plus significatif qu'il emprunte la plupart de ses jugements à un philosophe, Favorinus d'Arles. Dès l'avènement de Marc-Aurèle [4] et le triomphe des Stoïciens et des hellénisants, Lucrèce ne fut plus qu'un poète.

Banni par les représentants du polythéisme, Lucrèce, par une fortune étrange, passa du côté des chrétiens.

Contre le Stoïcisme, dont le symbolisme habile et la pure morale soutenaient encore le polythéisme chancelant [5], les chrétiens

1) « Epigrammata hic græca quædam latine æmulari et exprimere temptavi, in deterius tamen. Accidit hoc primum imbecillitate ingenii mei, deinde inopia, ac potius, ut Lucretius ait, egestate patrii sermonis » (cf. Pline, *Arrio Antonino suo, Ep.*, IV, 18).

Cicéron se bornait à transcrire, au lieu de les traduire, les termes de philosophie grecque dont le latin ne lui offrait pas de synonymes (cf. V. Clavel, *De vocabulis græcis apud Ciceronem*).

2) OEgroti veteris meditantis somnia : gigni
De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.

(*Sat.*, III, 83.)

Ce dernier vers, si souvent attribué à Lucrèce, n'était, dans la pensée de Perse, qu'une ironique absurdité.

3) Ses citations de Lucrèce sont nombreuses, mais presque toutes exclusivement grammaticales. Il a cependant cité le fameux vers :

Tangere et tangi.....

Serenus Sammonicus ne cite qu'au point de vue médical :

Irrita conjugis sterilis si munera languent
Nec sobolis spes est, multos jam vana per annos,
Femineo fiat vitio res, necne silebo :
Hoc poterit quartus magni monstrare Lucreti.

(Serenus Sammonicus, *De medicin.*, v. 610.)

4) Cf. Renan, *Marc-Aurèle*, ch. XXI. — Celse et Lucien adressent à Épicure les mêmes éloges que Lucrèce (p. 347). — Cf. *id.*, p. 374, sur l'affinité entre Epicuriens et Chrétiens.

5) Cf. G. Boissier, *La Religion romaine*, éd. in-8°, vol. II, p. 409 et s. et *passim*.

cherchaient des alliés[1] ; ils adoptèrent Lucrèce qui non seulement protestait contre les dieux et s'indignait contre leurs prêtres[2], mais encore soutenait comme eux, envers les Stoïciens, la non-éternité du monde[3]. Si l'on peut opposer des philosophes anciens aux philosophies polythéistes, disait Minucius Félix[4], pourquoi n'en pas profiter?

Arnobe et surtout Lactance n'hésitèrent pas. Le premier est nourri de Lucrèce. Quoiqu'il l'ait nommé seulement une fois pour se rire des « nombreuses mamelles de Cérès »[5], il l'imita

1) Philodème prétend que l'Épicurisme est plus favorable que le Stoïcisme aux idées religieuses.

Il n'est pas sans intérêt de noter que dès le IIIe siècle on trouve, à côté des *Mémorables* de Xénophon et des *Sentences* de Marc-Aurèle, des sentences choisies d'Épicure « qui sont toutes des leçons de sagesse ne pouvant effrayer personne » (cf. *Journal des Savants*, nov. 1888, p. 663). Usener leur a consacré une longue étude. Gomperz a publié ces sentences dans les *Wiener Studien*, 1888, p. 175-210.

2) On connaît les vers sur le sacrifice d'Iphigénie et la devise du poète :

Relligionibus atque vatum obsistere minis.

3) « Et Epicureis de elementorum conflagratione et mundi ruina eadem ipsa sententia est (omnia quæ orta sunt, occidere ; quæ facta sunt, interire) » (Min. Felix, *Octavius*, XXXIV, 3) ; — Lactance (*Inst. div.*, II, c. XI) reprend et développe cette idée que nous retrouverons souvent par la suite et qui passa dans la physique du Moyen Age.

4) Après une revue de philosophes anciens qui tous, malgré leur paganisme, pressentirent plus ou moins la Divinité, Minucius Félix conclut : « Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est... Deum unum multis licet designasse nominibus; ut quivis arbitretur aut nunc *christianos* philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc christianos (*Octav.*, c. XX)... sic antiquitas, poetarum fabellis suis delectata... philosophorum suorum sententiis refellatur... » (*id.*, *l. l.*).

Cette idée d'emprunter aux païens leurs arguments pour assurer le triomphe de la vraie religion — comme autrefois les Israélites emportèrent pour le culte du vrai Dieu les vases d'or des Égyptiens — reviendra souvent chez les Apologistes et leurs successeurs, jusqu'au Moyen Age, où elle fit fortune. Or Épicure est un de ces philosophes à utiliser : « Etiam Epicurus ille qui deos aut otiosos fingit aut nullos, naturam tamen (sc. divinam) superponit » (*Octav.*, XIX).

5) «... Cererem, musa ut prædicat Lucretii, mammosam..... (*Adv. gent.*, l. III, c. X).

Dans ses notes à Lucrèce, Munro relève de nombreux ἅπαξ λεγόμενα empruntés par l'apologiste au poète. Le philosophe chrétien doit-il à la même influence l'idée première de l'hypothèse de la statue, si bien développée par Condillac? Cf. Fr.

constamment et reproduisit à chaque page ses phrases, ses expressions, et jusqu'aux mots qui ne se trouvent chez nul autre auteur. Quant à Lactance, auquel n'avait point échappé l'ironie de Perse[1], mais qui partageait l'avis de Tertullien sur la rigueur logique de l'Épicurisme[2], il cite Lucrèce copieusement et avant tout autre païen. Ce que le poète écrivait contre les dieux, Lactance le répète au nom des chrétiens; les éloges d'Épicure habilement retournés deviennent ceux du vrai Dieu; et, si parfois Lucrèce dépasse les bornes et « délire », Épicure seul est coupable[3]. En un mot, l'alliance entre l'apologiste et l'Épicurien est fermement établie[4]. Sous Constantin, destructeur du po-

Picavet : *La Mettrie* (*Bulletin de l'Académie des sciences morales*, 1891).

(1) A propos de l'explication de l'origine des sociétés : « Quod irridens Persius :

.... postquam sapere urbi
cum pipere et palmis venit...

(Lact., *Inst. div.*)

2) « Epicurei constantius parem omnibus atque perpetuam defendunt veritatem, sed aliâ viâ; non enim sensus mentiri, sed opinionem (dicunt); sensus enim pati, non opinari; animam enim opinari. Absciderunt et opinionem a sensu et sensum ab anima. » Et unde opinio, si non a sensu? et unde sensus, si non ab animâ?»(*De anima*, XVII). Au Moyen Age, la même question reviendra. Ajoutons que Tertullien fut probablement le premier à assimiler les philosophes aux hérétiques : « Hæreticorum patriarchæ philosophi » (*Adv. Hermog.*, c. VIII, et *De animâ*, c. III).— « Eadem materia apud hæreticos et philosophos volutatur, iidem retractatus implicantur » (*De præscriptionibus*, c. VII). — « Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur... et ut anima interire dicatur, ab Epicureis observatur ; et ut carnis restitutio negetur, de unâ omnium philosophorum schola sumitur » (*De præscriptionibus*, c. VII). — L'idée fera fortune au Moyen Age (cf. saint Isidore et Raban). — Citons aussi le passage suivant : « Porro et animam compati corpori, cui læso ictibus, vulneribus, ulceribus condolescit; et corpus animæ, cui afflicta curâ, angore, amore, coægrescit, per detrimentum scilicet vigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testetur. Igitur anima corpus, ex corporalium passionum communione. Sed et Chrysippus manus ei (Cleanthi) porrigit, constituens corporalia ab incorporalibus derelinqui omnino non posse, quia nec contingantur ab eis; unde et Lucretius :

Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res ; derelicto autem corpore ab anima, affici morte. Igitur corpus anima, quae, nisi corporalis, corpus non derelinqueret » (*De animâ*, c. V).

3) « Illius enim (sc. Epicuri) sunt omnia quæ delirat Lucretius » (*De Opif. Dei*).

4) « Unus igitur Epicurus, auctore Democrito, veridicus in hâc re fuit; qui ait,

lythéisme, Lucrèce est aussi fréquemment cité qu'il le fut rarement sous Auguste, restaurateur des dieux.

Toutes les tendances religieuses de cette époque allaient à affranchir l'homme des formes matérielles du culte polythéiste ; les Stoïciens crurent réussir en réduisant ces pratiques à un symbole : ce n'était qu'un demi-moyen. Lucrèce, absolu dans son exclusion, s'accordait mieux avec la direction nouvelle des esprits; ses idées, en ce sens, étaient une force que les chrétiens mirent à leur service. De là son rôle dans cette lutte où les deux religions se disputaient l'empire.

Malheureusement cet allié, précieux pour l'attaque, devint terriblement gênant après la victoire. Comme ces lions dont il parle en son poème et qui se retournaient, après avoir porté le carnage dans les rangs ennemis, contre ceux qui les avaient déchaînés [1], Lucrèce mit le désordre parmi les chrétiens et devint un fauteur d'hérésies. Bientôt les dissidents se servirent de lui contre le christianisme triomphant, comme s'en étaient servi les Apologistes contre le paganisme expirant. Les écrits de saint Jérome et saint Ambroise, qui dirigent à cette époque l'opinion chrétienne [2], nous montrent quels dangers naissaient de cette introduction de l'Épicurisme et combien violente fut la lutte contre Épicure et son interprète latin. En ce siècle où le latin l'emporte sur le grec, en Occident, les écrits de Lucrèce étaient certainement plus répandus que ceux de son maître ; c'est donc

et ortum aliquando, et aliquando esse periturum » (*Inst. div.*, l. VII, c. I).

« Quæ si vera sunt, non poterit defendere Aristoteles quominus habuerit et mundus ipse principium. Quod si Aristoteli Plato et Epicurus extorquent, et Platoni et Aristoteli, qui semper fore mundum putaverunt, licet sint eloquentes, ingratis tamen idem Epicurus eripiet quia sequitur ut habeat et finem » (Lact., *Div. Just.*, l. II, c. XI).

L'importance de cette thèse épicurienne sur l'origine et la fin du monde n'avait pas échappé à Minucius Félix (v. *supra*).

1) Lucr., l. V, v. 1316.

2) En Gaule, saint Hilaire n'est pas moins énergique contre Épicure : « *Labia iniqua Epicurei, lingua dolosa...* Hi sunt, qui abnegantes Deum, nullum humanis rebus asserunt reliquum esse; in religione Dei profectum sed solum hoc sibi bonum esse, quod luxui et corpori vivant, adimentes Deo curam, providentiam, arbitrium, potestatem » (Hilarii *Tract. in Psalm.* 119, éd. Migne, 647).

surtout lui qui est visé par les attaques contre les Épicuriens. Ces attaques s'adressaient d'ailleurs plutôt à sa morale qu'à sa logique et à sa physique. Contre le jeûne et la virginité, les doctrines épicuriennes avaient fourni, à certains apostats[1], des arguments que saint Jérôme et saint Ambroise s'unissent pour réfuter ; mais leur réfutation atteint le disciple plus que le maître, car, tout en déclarant qu'Épicure s'est fait l'avocat de la volupté (*assertor voluptatis*), saint Jérôme fait le plus grand éloge de sa vie[2]. Si les moines qui se réclament de lui l'avaient lu, ils sauraient à quel point ce sage a fait bon marché des plaisirs de la chair et du ventre : ses livres ne parlent que d'oignons et d'eau claire, sa morale déconseille au sage de prendre femme. Où trouver en cela des arguments contre le jeûne et la virginité[3] ?

1) « Jovinianus Epicurus christianorum... mihi Joviniani commentariolos transmiserunt, rogantes, ut eorum ineptiis responderem et Epicurum christianorum Evangelico atque Apostolico vigore conterrerem » (*Adv. Jov.*, l. I, c. 1).

2) « Quodque mirandum sit, Epicurus voluptatis assertor, omnes libros suos replevit oleribus et pomis, et vilibus cibis dicit esse vivendum » (*Adv. Jovinianum*, l. II, c. 11).

« Epicurus voluptatis assertor raro dicit sapienti ineunda conjugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis » (*Adv. Jov.*, I, 48). — Ce qui ne signifie nullement qu'on doive suivre ses enseignements : « Docebo etiam inter philosophos et egregios in republica viros, virtutes voluptatibus, id est, Pythagoram, Platonem et Aristidem, Aristippo, Epicuro et Alcibiadi ab omnibus solere præferri » (Hier., *Adv. Jov.*, l. I, c. 4).

3) « Quæ istos Epicuros nova schola misit? » écrit saint Ambroise à un évêque auquel il demande de fermer son Église à Sarmation et à Barbatian qui prêchaient contre le jeûne et la virginité (*Epist.*, I, 63, 8).

« Ipse quoque Epicurus quem isti sibi magis sequendum quam apostolos putant, assertor voluptatis, etsi neget invectricem mali esse voluptatem, non negat tamen ex ea fieri quædam, e quibus generentur, mala ; denique, nec luxuriosam vitam reprehensibilem videri, quæ repleatur delectationibus ; nisi vel doloris, vel mortis quatiatur metu... sed hoc divina scriptura redarguit, quæ serpentis insidiis atque illecebris infusam Adæ atque Evæ voluptatem docet » (*Epist.*, I, 63, 13).

« Quid, quod ille ipse Epicurus defensor voluptatis, cujus ideo frequenter facimus mentionem, ut hos aut gentilium discipulos et Epicuream probemus sectam sequi : aut illum ipsum quem isti philosophi a suo excludunt consortio, tanquam patronum luxuriæ, tolerabiliorem his esse doceamus. Clamat ergo ille, ut Demarchus asserit, quia non potationes, neque commessationes, neque filiorum soboles nec feminarum copulæ, nec piscium copia aliorumque hujusmodi quæ splendido usui parantur convivii, suavem vitam faciant, sed sobria dispu-

Les deux moines ont puisé chez quelque interprète d'Épicure[1].

Les attaques contre la logique sont brèves, mais il faut les signaler pour montrer combien le jugement de saint Jérôme diffère en ce point de ceux de Tertullien et Lactance[2]. Au contraire en ce qui concerne la physique, les deux Pères ne se séparent pas de leurs devanciers. Saint Ambroise[3] rappelle, après Lactance, qu'Épicure força les Aristotéliciens et les Platoniciens à confesser la non-éternité du monde ; et saint Jérôme cite volontiers Lucrèce à ceux qui l'interrogent sur la Nature[4]; il le rapproche même de la

tatio... Succo solo et pane vel aquâ qui libenter utitur, despuit deliciarum epulas ; quia multæ ex his generantur molestiæ. Etiam alibi dicunt : non immoderatæ epulæ, non potationes voluptatis suavitatem generant, sed continens vita. »

« Cum igitur illos abdicaverit philosophia, hos non excludit Ecclesia? (*Epist.*, 1, 63, 19).

Ainsi Épicure est apprécié en deux sens différents ; mais les hérétiques n'adoptent de ses doctrines que le mauvais côté.

Le passage de Démarque est dans la lettre à Menecée. Rappelons encore le Recueil des maximes épicuriennes qui, jointes à des textes stoïciens et à des extraits de Xénophon, passaient alors pour avoir une haute valeur morale (note 1, *supra*).

1) Saint Jérome cite précisément Lucrèce à propos de ces discussions contre les hérétiques : « Quid loquor... Evagrius Ponticus Iberita, qui scribit ad virgines, scribit ad monachos, scribit ad eam cujus nomen nigredinis testatur perfidiæ tenebras,... hujus libros per Orientem græcos et, interpretante discipulo Ruffino, latinos plerique in Occidente lectitant. Qui librum quoque scripsit, quasi de monachis... et multos (damnatos) alios quos enumerare tœdium est : et juxta illud Lucretii :

Ac veluti pueris absinthia tetra medentes
Cum dare conantur, prius oras pocula circum
Contingunt dulci mellis flavoque liquore.
(Lucr. II, 11 [*Epist. adv. Pelag.* 132]).

2) Citons en particulier le passage suivant de saint Jérome : « Licet magis philosophos sequi videaris, spinas Cleantis, et contorta Chrysippi, non ex arte quam nescis, sed ex ingenii magnitudine. Et quoniam Stoïci logicam sibi vindicant, et tu hujus scientiæ deliramenta contemnis, in hac parte Epicureus es ; nec quæris quomodo, sed quid loquaris » (Hieron., *Adv. Ruf.*, I, c. I, 30).

Dans le même opuscule, saint Jérôme se sépare des Épicuriens même sur certaines questions de physique : « Cætera autem dogmata de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis præstigiis,... de mundo vel intermundiis Epicuri... et multo his deteriora » (*Adv. Ruf.*, l. I, c. 6.)

3) C'est évidemment à lui qu'il pense lorsqu'il écrit, après avoir parlé des Aristotéliciens et des Platoniciens : « Plurimi vero nec fuisse semper (mundum), nec semper fore scriptis suis testificantur » (*Hexameron*, l. I, c. I, 3).

4) « Urges ut respondeam de natura rerum... possem tibi vel Lucretii opi-

Genèse et de l'*Ecclésiaste*, deux livres dont le commentaire forcera le Moyen Age à s'occuper de physique.

Cependant l'influence philosophique de Lucrèce est alors bien faible; saint Augustin considère même l'Épicurisme comme une doctrine morte[1]. Elle est néanmoins encore assez vivante pour que, peu de temps après, Claudianus Mamertus la réfute et, contre elle, prémunisse les chrétiens de son temps[2]. Il reproche

niones juxta Epicurum, vel... dicere. Et ut ad Ecclesiam transeam, ubi norma est veritatis, multa et Genesis et Prophetarum libri ac Ecclesiastes nobis de hujuscemodi quæstionibus suggerunt. (*Adv. Rufin.*, l. III, c. 29). Cf. *Ecclesiastes* « Tradidit mundum disputationibus eorum. »

1) « ... Christianæ jam ætatis exordio, cum rerum invisibilium atque æternarum fides per visibilia miracula salubriter prædicaretur hominibus, qui nec videre nec cogitare aliquid præter corpora poterant, beato apostolo Paulo, qui eamdem finem gentibus præseminabat, iidem *ipsi Epicurei* et Stoïci, in Actibus Apostolorum contradixisse inveniuntur.

« Qua in re satis mihi videtur demonstratum esse errores Gentium, sive de moribus, sive de natura rerum, sive de ratione investigandæ veritatis, qui... in his maxime duabus sectis eminebant... durasse... Quos jam certe nostrâ ætate sic obmutuisse conspicimus, ut vix jam in scholis rhetorum commemoretur tantum quæ fuerint illorum sententiæ» (Augustin, *Epist.* II, 118, c. II, 20-21, ed. Migne, 2, 442).

Il ne faut pas oublier que saint Augustin est avant tout néoplatonicien. — Mais il connaît assez exactement l'Épicurisme et en parle fréquemment dans ses *Lettres*, ses *Confessions* et la *Cité de Dieu*. Notons aussi le curieux passage suivant où saint Augustin semble faire le départ entre le vrai et le faux d'Épicure :

« Alterum genus (erroris) animadverti sic potest : si quis, quia Lucretius animam ex atomis esse scribit, eamque post mortem in easdem atomos solvi atque interire, id verum ac sibi credendum arbitretur. Nam et hic non minus miser est si de re tantâ id, quod falsum est pro certo sibi persuasit; quamquam id Lucretius, cujus libris deceptus est, opinatus sit... Tertio generi est illud accommodatum : si quis Epicurum, lecto ejus in libris aliquo loco ubi continentiam laudat, in virtute illum summum bonum posuisse asseveret, et ideo non culpandum » (August., *De utilitate credendi*, c. IV, Migne V, VIII, p. 72).

Au reste, les questions de physique lui semblent peu dignes d'intérêt : « Cum ergo quæritur quid credendum sit quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est, quemadmodum ab eis quos Physicos Græci vocant : nec metuendum est ne aliquid de iis... Christianus ignoret... Satis est christiano rerum creatarum causam ... non nisi bonitatem credere creatoris » (*Enchiridion de Fide*, l. I, c. IX).

2) *De statu animæ*, l. II, c. II, 3, et aussi ... « Aurelius Augustinus... veluti quidam Chrysippus... aut Zeno... aut Varro noster voluminum magnitudine, et qui profecto talis natura, attentione, disciplinis exstiterit, ut non

à Épicure son matérialisme[1], et, plus sévère que Minucius Félix, l'exclut de la longue liste des philosophes précurseurs du vrai Dieu. Une fois encore Lucrèce est condamné. Chez Sidoine Apollinaire on retrouve cependant des traces de son influence, mais sans aucune mention de son nom : il en est de même chez Claudianus Mamertus qui, dans sa *Lettre à Sapaude*, semble omettre volontairement le maître et le disciple[2] ; il connaissait cependant au moins Épicure.

Ce qui précède montre comment les Apologistes et les premiers Pères chrétiens amenèrent le Moyen Age, tout en condamnant l'ensemble de cette doctrine, à adopter quelques-unes des idées cosmologiques exprimées par Lucrèce. Ces idées feront désormais partie intégrante de cette Tradition que l'orthodoxie respecte presque autant que l'Écriture : c'est dire qu'elles ne disparaîtront plus. Elles continueront, adoptées ou non, de circuler dans l'enseignement, portées par les écrits qui les contiennent.

Les grammairiens, ces premiers éducateurs du clerc au Moyen Age, contribuèrent aussi, dans une large part, à perpétuer l'influence de Lucrèce. Ils ont, nous dit Raban Maur qui les connaît bien[3], pillé les païens presque autant que l'avaient fait Hilaire et Lactance.

Comment ont-ils traité Lucrèce?

immerito ab istis corporalibus nostri sæculi Epicureis aut Cynicis spiritalis sophista dissenserit... sic pronuntiat... » (l. II, c. IX, 2).

1) « Quis est iste qui dicit : Habet anima corpus incomparabiliter tenuius quam nostra sunt corpora? Si animæ verba ista sunt, quod corpus esse suum dicit quod ipsa est, aut istud quod sentificat vegetatque carnale (ipsa enim dicit anima : Tenuius est corpus animæ quam corpus meum). Quod est corpus quod suum dicat anima, nisi illud quod ipsa est, si corpus est anima » (*De statu animæ*, l. I, c. XVI).

2) Dans cette lettre, Cl. Mamertus cite les philosophes auxquels on joignait alors Épicure, sans nommer celui-ci. On ne saurait cependant dire qu'il l'ignore, car il en parle assez exactement dans son *De statu animæ*, œuvre d'un philosophe qui connaît bien les anciens.

3) *De clericorum institutione*, l. I, c. XCVI : « Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinati exierunt de Egypto Cyprianus et doctor suavissimus et martyr beatissimus... Quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius...

Presque tous lui donnent la première place après Virgile et Horace.

Le volumineux lexique de Verrius Flaccus[1] était peu maniable : Pompeius Festus l'abrégea. On ignore à quelle date, mais c'était, en tout cas, avant Macrobe et après Martial [2]. Si l'œuvre du poète eût alors été délaissée, Festus eût allégé le lexique de ces citations : loin de là, il en conserva un nombre considérable et les autres grammairiens firent de même. Dosithée, parmi les Grecs, Censorinus chez les Latins nous montrent quelle place tenait Lucrèce dans les préoccupations littéraires de cette époque : Nonius Marcellus le cite abondamment [3]; Plotius et les deux Victorinus [4] recoururent fréquemment à son autorité. Servius le fait souvent servir à l'explication de Virgile [5].

Enfin le grand commentateur de cette époque, Probus, lui consacra, comme à Virgile, un travail spécial que probablement lut saint Jérôme[6].

A cette époque, Lucrèce ne fut donc pas moins cité par

Cf. « Numquid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento suffarcinata exierit de Egypto... Lactantius; quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam; quanto innumerabiles Græci ...injusti sunt enim possessores scientiarum... » (*Doctr. chr.*, l. II, CLX).

1. Voir ce nom.

2) Car il cite Martial et il est cité par Macrobe. Ce qui nous reste du lexique de Festus (cf. l'édit. Egger), remanié encore au IXe siècle par Paul Diacre, permet d'apprécier l'importance des citations de Lucrèce.

3) Cf. l'*Index* des *Grammatici latini* de Keil pour les citations de ces grammairiens.

4) L'un d'eux est le rhéteur africain, converti au christianisme, qui réfuta les Manichéens, commenta la Bible et écrivit un *De Physicis* contre les philosophes qui attaquaient la *Genèse* (cf. Maï, *Script. veter. nova coll.*, t. III).

5) Les citations de Lucrèce, dans le commentaire de l'*Énéide*, sont fréquentes : plusieurs ont une importance philosophique considérable, et leur influence fut d'autant plus grande que Virgile (et par conséquent ses commentateurs) fut placé par tout le Moyen Age à côté de la Bible. Nous ne pouvons donner ici les citations de Servius : quelques-unes seront mentionnées aux notes de saint Isidore.

6) « Hieronymus, *In apol. c. Rufin.*, f. 367, ubi de Plauti, Ciceronis et reliquorum commentatoribus agit, aperte testatur se aliquando grammaticorum commentarios in Lucretium legisse... Sed a quibus illi conscripti sunt, penitus igno-

les grammairiens que par les Apologistes. Plus tard encore, son influence sera grande sur certains écrivains gallo-romains St Avit[1], Sidoine Apollinaire[2], Ausone[3], lui font tous des emprunts plus ou moins déguisés. Mais, en Italie, sa fortune littéraire commence à chanceler. Le maître de saint Jérôme, Donat, le place bien au-dessous de Virgile et surtout lui reproche violemment son immoralité[4]. Après lui, d'autres, parmi lesquels Boèce et Cassiodore, reprendront ce jugement. Tout cela, joint aux polémiques de saint Jérôme et de saint Ambroise, créait un courant défavorable à Lucrèce. C'est en vain que Macrobe[5] et Priscien[6] s'accordent à le louer et le citent abondamment : le premier, polythéiste et légèrement gnostique, ne pouvait prévaloir contre Donat ; le second réussit à peine à partager avec le *Maître* la direction grammaticale du Moyen Age.

Vers la fin du IVe siècle, on est donc plutôt défavorable à Lucrèce : ceci explique qu'il ait été complètement laissé à l'écart par les deux auteurs les plus importants du Ve et du VIe siècle, Boèce et Cassiodore.

ratur, quum ipsi et omnes interierunt et, quantum scio a nemini nominatim memorentur » (Suringar, *Hist. crit. Scholiastorum latinorum,* v. I, p. IV).

1) Cf. *De diluvio mundi*, surtout au livre IV.

2) Non Gætulicus hic tibi legetur,
Non Marsus, Pedo, Silius, Tibullus,
Non quod Sulpiciæ jocus Thaliæ
Scripsit blandiloquum suo Celeno,
Non Persi rigor, aut lepos Properti,
Sed nec centimeter Terentianus,
Non Lucilius hic, Lucretiusque est.

(*Carmen* IX : Excusat. ad Felicem, p. 360.)

3) Cf. Wakefield, édit. de Lucrèce (Index) et Munro, notes.

4) « Forte habui scortum... a parte sui meretrices scorta dicuntur, vel ἀπο τοῦ σκαίρειν, quod græce palpitare intelligitur, quod illæ faciunt saltando assidue vel potius crissando, ut Lucretius ait, ob eam causam ut concinniorem venerem exhibeant viris aut sibi abigant conceptum » (*Comment. in Terentium. Eun.*, III, I, v. 34). — Cf. Isid., *Etymol.*, v. *patrare*.

5) Dont les citations sont copieuses.

6) Priscien, dont l'œuvre est considérable, était classique au Moyen Age ; la plupart des auteurs dont nous aurons à parler l'avaient soigneusement étudié et résumé.

L'admirateur d'Aristote et de Platon, le traducteur de l'*Organon*, est profondément dédaigneux de la « plèbe épicurienne »[1]; il condamne durement la théorie des atomes et de la volupté[2]. Dans ces conditions, il ne faut pas espérer qu'il loue Lucrèce : c'est à peine s'il le cite une fois[3], et probablement sans le nommer. C'est néanmoins une citation importante, tant à cause de la doctrine énoncée que du travail de copiste qu'elle a provoqué vers le xe siècle.

Cassiodore est encore plus hostile[4]. Éditeur de Donat, lecteur de Priscien et d'autres grammairiens, il a rencontré souvent le nom de Lucrèce et les vers qu'ils en citent; il est d'ailleurs probable qu'il n'est pas resté sans lire le *De Natura rerum*; cependant il parle de Lucrèce une fois[5] seulement, en termes si obscurs que nous avons dû rechercher si ce passage n'était pas une citation tronquée, et l'avons, en effet, retrouvé dans un livre de Martianus Capella, où le contexte l'éclaire heureusement.

Cette attitude de Cassiodore ne doit pas étonner : elle est le résultat d'un état d'esprit qui tend à devenir général. Les écrivains ecclésiastiques de cette époque, nourris de saint Ambroise et de saint Jérôme, estiment que le temps donné aux lettres profanes se pourrait mieux employer à l'étude des Écritures. Les premiers Scolastiques adopteront cette idée; mais en même

1) « Cujus (Platonis) hæreditatem cum deinceps Epicureum vulgus, ac Stoicum, cæterique pro suâ quisque parte ire molirentur, meque reclamantem, renitentemque, velut in partem prædæ, traherent, vestem, quam meis texueram manibus disciderunt et abiere » (*De consolatione*, l. I, pr. 3).

2) « (Epicurus errat) qui atomis mundum constare putat et honestum corporis voluptate metitur » (*In Porphyr. com.*, l. I, *initio*).

3) « Jam vero mundum corpora quatuor non ignoramus efficere : namque ut ait : *ex imbri, terrâ atque animâ* ... » (*De institutione arithm.*, II, c. I; cf. *Lucr.*, l. I, v. 715).

4) Il se plaint d'ailleurs, d'une façon générale, de l'importance accordée aux lettres profanes (*De Institutione divin. litter.*, préf.).

5) « Nomina quæ apud nos in *us*, ut vulgus, pelagus, virus, Lucretius viri dicit, quanquam rectius inflexum maneat » (*De artibus*, c. I, *De nom.*).

Or on lit dans Martianus Capella « ... prima quæ in I genitivum agit et pluralem non habet, ut vulgus, pelagus, virus, Lucretius viri dicit, quanquam rectius inflexum maneat » (*Nuptiæ*, l. III, 305).

temps ils reconnaîtront, avec Cassiodore[1], la nécessité d'étudier la cosmographie et la physique pour interpréter dignement la *Genèse*, l'*Ecclésiaste* et d'autres parties de la Bible.

Ainsi Lucrèce, banni des écoles comme moraliste, y rentrera comme physicien et peut-être comme poète.

(*A suivre.*)

J. Philippe.

1) *De Institutione divinarum litterarum*, préf. et ch. xxv; — *De artibus*, c. vi-vii.

REVUE DES LIVRES

R. Dvořák. — **Chinas Religionen.** *Erster Theil : Confucius und seine Lehre.* — Münster i. W., 1895, in-8, p. VII et 244. (Cet ouvrage forme le XIIe volume de la collection intitulée : *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte.*)

J'ai plusieurs critiques à adresser au livre de M. Dvořák sur Confucius et sa doctrine.

A. Je me placerai d'abord au point de vue philologique :

I. Toutes les fois que M. D. propose l'étymologie d'un caractère chinois, elle est fausse : 1° Le caractère *cheng* (= saint) se compose, dit-il (p. 120), des signes oreille + bouche + bon et désigne le saint comme une personne qui ne prononce ou n'entend rien que de bon. En réalité, dans ce caractère, le seul élément idéographique est l'oreille ; le reste du mot est une phonétique assez commune, car le *Chouo wen* phonétique publié en 1848 par *Tchou Yun-ts'ien* (sur lequel, cf. J. H. Stewart Lockhart, dans *China Review*, vol. XII, p. 63 et suiv.) ne cite pas moins de neuf caractères composés avec cette phonétique. — 2° Le caractère *hiao* (= piété filiale), dit M. D. (p. 169), est constitué par les signes 10 × 7 + enfant et désigne proprement la conduite d'un enfant envers un homme de 70 ans. En réalité, ce caractère se compose du signe *tse* (= enfant) et du signe *lao* (= vieux) abrégé ; le caractère *lao* lui-même est irréductible aux signes 10 et 7. — 3° A la page 181, le caractère *ts'ie* (= couper) est donné comme se composant de 7 + couteau et comme signifiant couper en sept. En réalité, le signe *ts'i* (= sept) est ici purement phonétique et le seul élément idéographique est le signe du couteau. De même, dans le caractère *se* (= remontrer ses fautes à quelqu'un), M. D. voit les deux idées d'homme et de pensée, suggérant la notion d'un homme qui réfléchit. Mais dans ce caractère la seule partie idéographique est le signe *homme* ; le signe *se* n'a qu'une valeur phonétique.

Ces erreurs sont très graves, car elles révèlent d'une profonde ignorance de la structure des caractères chinois. M. D. semble croire que tous les caractères sont des idéogrammes ou des composés d'idéogrammes, tandis que l'élément phonétique joue un rôle considérable dans les neuf dixièmes des caractères chinois. M. D. n'a jamais dû entendre parler de la théorie des six classes de caractères (*leou chou*) qui est la vraie explication du génie de l'écriture chinoise ; je le renvoie à l'article de M. Chalmers (*China Review*, vol. XVI, p. 10 et suiv.) et à la traduction de la préface de *Tai T'ong* au *Leou chou kou* par

M. Hopkins (*The six scripts*, Amoy, 1881). D'autre part, le *Chouo wen* et l'ouvrage de M. Chalmers, *The structure of Chinese characters*, lui apprendront que, lorsqu'on veut chercher l'étymologie d'un caractère chinois, on n'est pas en droit de le prendre sous la forme qu'il a aujourd'hui après trois ou quatre mille ans d'usage, et qu'il est de toute nécessité de remonter aux formes archaïques sous lesquelles on peut mieux reconnaître sa véritable dérivation.

II. Lorsque M. D. rencontre un nom propre, il ne fait aucune distinction entre le nom de famille (*sing*), le nom personnel (*ming*) et l'appellation (*tse*). Tous les sinologues écrivent maintenant le nom de famille et le nom personnel chacun avec une majuscule de façon à les séparer l'un de l'autre; on écrira par exemple : *Pan Kou, Wang Nyan-che. Kong-suen Hong, Se-ma Siang-jou.* M. D. ne s'inquiète pas de pareilles minuties; il place les mots à la suite les uns des autres en mettant les majuscules, les tirets et les signes d'aspiration au petit bonheur; le même personnage est appelé par lui *Ki-Khang-tsï*, *Khi-khang-tsï* et *Ki-khang-tsï* (p. 189-190). Le vrai nom est *Ki K'ang*, comme il est facile de le reconnaître en ouvrant le premier volume des *Chinese Classics* de M. Legge.

III. Les quatre livres classiques (*se chou*) qui renferment les doctrines confucéennes ont été souvent étudiés par les sinologues; après les admirables traductions de M. Legge, en particulier, il paraît impossible de faire un contre-sens sur ces textes. M. D. a cependant triomphé de cette impossibilité : 1° Il traduit (p. 121) l'expression *kiun tse* comme signifiant le fils du prince, c'est-à-dire le noble, le gentleman. Dans cette expression, le mot *tse* est explétif et *kiun tse* désigne le prince et non le fils du prince; les exemples qui le prouveraient sont innombrables; en faisant cette faute, M. D. méconnaît un des principes fondamentaux du confucianisme qui est d'identifier le sage avec le prince, de voir dans le souverain éclairé le seul homme parfait, de faire de la morale une politique. — 2° M. D. critique (p. 47, n. 1) une traduction de Legge au nom d'une règle de grammaire exposée par von der Gabelentz; j'ai ouvert la Grammaire de von der Gabelentz à l'endroit indiqué et j'y ai appris que le caractère *ts'ie* représentait peut-être un phallus, ce qui n'a pas été sans me causer une certaine joie, mais j'ai ouvert aussi une édition chinoise des *se chou* (le *se chou pien mong tsie tchou*) et j'ai trouvé dans le commentaire la confirmation du sens donné par Legge (*eul* = *jou* = *toi*). — 3° Dans un autre passage (p. 37, n. 2), M. D. déclare qu'une traduction de Legge n'est correcte ni à l'égard du texte, ni à l'égard du sens; il omet d'ajouter que le sens qu'il propose lui-même est indiqué dans une note par Legge qui le rejette (cf. *Chinese Classics*, vol. I, p. 54, note au § 14). — En outre, d'une manière générale, toutes les traductions de M. D. pèchent par une affectation de littéralité qui n'est qu'un leurre; on voit qu'il travaille sur les traditions mandchoues barbarement calquées sur le texte chinois et qu'il ne saisit pas les finesses de la langue chinoise ni sa construction souple et élégante.

IV. Enfin M. D. a adopté le système de transcription de von der Gabelentz

dans toute son horreur ; il écrit *ri* pour exprimer le son *eul* ; il accumule les signes diacritiques ; il nous embarrasse de ces consonnes finales qui, sous le prétexte de représenter l'ancienne prononciation chinoise, ne sont qu'une innovation pédante dont il serait aisé de démontrer l'inutilité. Le philologue le plus éminent que la sinologie possède en Allemagne, M. F. Hirth, et le grand géographe allemand de la Chine, M. von Richthofen, ont une transcription infiniment plus simple et plus logique. La transcription de M. D. ne peut se recommander que du nom de von der Gabelentz et vraiment ce n'est pas là une autorité suffisante[1].

B. Je passe maintenant à l'examen de l'exposé que M. D. fait du Confucianisme. Il commence par consacrer 78 pages à la biographie de Confucius ; cette prolixité se comprendrait si M. D. avait cherché à discuter les textes sur lesquels s'appuie son récit ; M. Legge, en effet, a laissé cette tâche à ses successeurs, car sa Vie de Confucius n'est guère que la traduction des textes d'origine et de valeurs fort diverses qui ont été rassemblés par *Kiang Yong* dans le second livre du *Hiang tang t'ou k'ao* (*Hoang Ts'ing king kie*, chap. 262). Je ne trouve aucune critique historique dans le livre de M. D., mais j'y relève en revanche plusieurs erreurs de fait :

I. M. D. ne s'est pas aperçu que, dans la première édition des *Chinese Classics*, M. Legge exprime les dates antérieures à l'ère chrétienne en style astronomique, tandis que, dans ses derniers ouvrages, il se sert de la computation des chronologistes ; si l'on adopte cette seconde notation qui est la plus répandue, il faudra ajouter une unité à toutes les dates astronomiques pour les convertir en dates chronologiques ; M. D. n'a pas pris cette précaution ; il fait un mélange constant des deux séries de dates sans jamais s'apercevoir des inexactitudes qu'il commet. Par exemple M. Legge écrit (vol. I, *Prol.*, p. 81) : « He resided in Ch'in all the next year, B. C. 491, without anything occurring there which is worthy of note » ; M. D. dit à son tour (p. 46) : « ... nach Čin wandte und hier, ohne etwas wichtigeres erlebt zu haben, ein ganzes Jahr verblieb (491). » M. D. devrait écrire 492, puisque la date qu'il donne de la mort de Confucius est 479, tandis que M. Legge, fidèle à la notation astronomique, dit, dans sa première édition des *Chinese Classics* (vol. I, *Prol.*, p. 87), que cette

1) Il serait temps d'en finir avec la réputation usurpée dont jouit G. von der Gabelentz en terre germanique. Je me contenterai de relever dans sa *Grammaire chinoise*, qui est aussi mauvaise qu'elle est grosse, deux erreurs qui suffiront à la faire juger : 1° p. 365 : « Fürst Čing nahm aber den alten Titel *Hoâng-ti* = gelber Kaiser wieder auf und nannte sich Šĭ-hoâng-ti. Il faut ignorer les rudiments de l'histoire chinoise pour ne pas savoir que le titre de *Hoang-ti* qui fut pris par le premier empereur de la dynastie *Ts'in* et qui est porté de nos jours encore par l'empereur de Chine, signifie « souverain-empereur », et n'a rien de commun avec le nom de l'ancien empereur mythique qu'on appelait *Hoang-ti*, l'empereur jaune. — 2° p. 115 : « (im) Herbste, (im) siebenten Monate (zu) Sin-yeu, Schuk-lao starb. » Dans ce texte du *Tch'oen ts'ieou*, von der Gabelentz prend les caractères cycliques *sin-yeou* qui marquent le jour du mois pour un nom de lieu ; il n'est pas capable de lire une date en chinois !

date est 478. Les incohérences de ce genre sont nombreuses dans le livre de M. D. ; elles ne se seraient pas produites si l'auteur avait travaillé sur les textes chinois, au lieu de s'en rapporter exclusivement à M. Legge.

II. Quoique M. Legge ne fasse pas la critique des sources dans sa biographie de Confucius, il a soin cependant d'indiquer en notes ses références; un lecteur instruit peut donc discerner au premier coup d'œil la valeur des témoignages qui lui sont proposés. M. D. a négligé presque toutes les références qui ne se rapportent pas aux *se chou* et je donnerai ici un exemple de la singulière légèreté avec laquelle il se sert des textes. A la page 75 de ses *Prolégomènes* (*Chinese Classics*, vol. I), M. Legge fait une citation du *Kia yu* (Entretiens de l'école) qui se termine par cette phrase : «... strangers came in crowds from other States », puis il ajoute, sans la mettre entre guillemets, une proposition qui n'est pas la traduction littérale, mais la paraphrase d'un passage du *K'ong ts'ong tse* (ouvrage d'une authenticité douteuse attribué à *K'ong Fou*; cf. Mayers, *Manual*, n° 322) : Confucius became the idol of the people, and flew in songs through their mouths. M. D., qui supprime toute indication de sources, supprime aussi les guillemets qui indiquent la séparation des deux textes, et il écrit (p. 34) comme s'il s'agissait d'une seule et même citation : « ...Fremdlinge kamen aus fernen Staaten und fühlten sich wie zu Hause. Confucius wurde ein Abgott des Volkes, das nur seinen Namen im Munde führte und ihn besang. » Il y a là trois erreurs : en premier lieu, M. D. ne traduit pas exactement le texte du *Kia yu*, car il omet un membre de phrase qui se trouve entre les mots : « les étrangers des quatre points cardinaux accouraient » et la phrase « tous croyaient revenir chez eux »; en second lieu, M. D. ne distingue pas le témoignage du *Kia yu* de celui du *K'ong ts'ong tse* : en troisième lieu, il donne comme une traduction littérale du chinois ce qui n'est que la paraphrase de M. Legge, car il n'est question d'idole ni au propre ni au figuré dans le texte du *K'ong ts'ong tse* (cf. *Kiang Yong*, dans le *Hoang Ts'ing king kie*, chap. 262, p. 19 v° et 20 r°).

III. Enfin l'exposé que donne M. D. de la doctrine morale de Confucius n'est guère satisfaisant. Dans la partie générale, M. D. s'étend longuement sur la vénération de Confucius pour l'antiquité; puis, quand il s'agit d'analyser le *Ta hio* et le *Tchong yong* qui sont le résumé des plus profonds principes de la philosophie confucéenne, il se contente de traduire la première partie du *Ta hio* et un fragment du *Tchong yong* ; dans ce dernier traité, il laisse de côté le début qui est un superbe morceau de haute métaphysique ; ce début ne saurait d'ailleurs être ramené, comme on l'a trop souvent soutenu, à la banale théorie du juste milieu entre deux extrêmes. Dans la partie spéciale, l'étude des concepts du saint (*cheng*) et du sage (*kiun tse*) est insuffisante, car M. D. n'a pas aperçu le lien étroit qui rattache ces idées morales à la théorie de l'état politique. Dans la dernière partie, M. D. groupe une série de textes du *Luen yu* en cinq chapitres sous les rubriques des cinq relations sociales admises par les Chinois ;

le plan qu'il adopte repose sur une division artificielle qui est extérieure au système et ne trouve pas sa raison d'être dans la doctrine même de Confucius.

Je ne m'arrêterai pas à relever toutes les erreurs de détail que je pourrais encore signaler (page 93 : le *Che king* comptait 311 poésies et non 312, comme le dit M. D.; page 231, n. 2 : *Koan tse*, *Hoai-nan tse*, etc. n'ont jamais fait partie de l'école des lettrés ou *jou kia*; cf. *Ts'ien Han chou*, chap. 30; etc., etc.). En somme, au point de vue philologique, le livre de M. Dvořák est un produit de cette école issue de von der Gabelentz, qui est de cinquante ans en retard sur la sinologie moderne; au point de vue historique, c'est un ouvrage sans critique et une médiocre compilation.

Édouard Chavannes.

I. P. Minayeff. — **Recherches sur le bouddhisme**. Traduit du russe par *R. H. Assier de Pompignan*. — Paris, E. Leroux, 1894, in-8. (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*, t. IV.)

La publication des *Recherches* de Minayeff dans une édition française est un heureux événement pour les études buddhiques. Désirée depuis longtemps par tous les indianistes, cette traduction paraît précisément au temps où le besoin s'en faisait plus particulièrement sentir. L'état actuel de la science n'est pas en effet sans inspirer certaines préoccupations, que M. Senart n'a pas craint d'exprimer publiquement dans la préface qu'il a mise en tête du volume : « L'honneur de la science, dit-il, et l'impatience des curieux appelaient également des généralisations. On s'est peut-être trop pressé de les satisfaire. Chez les travailleurs, le besoin de grandes lignes nettes, de cadres arrêtés; chez les profanes, le goût d'un dogmatisme catégorique et limpide, la soif de formules familières, — les deux courants poussaient dans le même sens. On a conclu, aligné, simplifié, affirmé. De vues trop aisément réputées définitives, d'enquêtes closes prématurément, il s'est constitué une sorte d'orthodoxie un peu hâtive... Ce peut être un palier reposant dans une escalade pénible; mais à prendre un système pour une conclusion irrévocable, il y a une illusion périlleuse et, pour parler franc, quelque pédantisme. » Est-il téméraire d'espérer qu'une voix aussi autorisée n'aura pas parlé en vain et que de salutaires réflexions suivront cet avertissement? Si on ne veut pas gaspiller le temps en vaines et éphémères spéculations, il est urgent de substituer une méthode sévère et vraiment scientifique à ce probabilisme énervant qui résout tous les problèmes et comble toutes les lacunes avec des impressions et des hypothèses. Or le grand, l'essentiel mérite du livre que l'excellente traduction de M. de Pompignan vient de mettre à la portée du public savant, c'est d'établir une méthode.

Cette méthode procède d'une conception originale de la valeur relative des sources.

A en croire un certain nombre d'indianistes — dont l'opinion jusqu'à présent prédominante a beaucoup perdu en autorité dans ces dernières années, — il n'y a sur le buddhisme primitif qu'un témoin digne de foi : c'est le Tripitaka pâli conservé dans l'Église singhalaise. La litterature religieuse du nord n'en est, dit-on, qu'une monstrueuse déformation : elle ne peut nous renseigner sur les origines de la doctrine, mais seulement sur sa décadence.

Si quelqu'un objecte qu'on connaît à peu près une dizaine de textes sur les deux ou trois mille que contient le Tripitaka du nord, on répond avec une assurance prophétique que ces milliers de documents, quand on les aura lus, ne nous apprendront rien qu'on n'ait connu plus tôt et mieux par le canon pâli. Telle est la méthode critique qui sert à élucider le problème des origines buddhiques.

A cette théorie commode, rapidement érigée en orthodoxie — et on ne peut s'empêcher de croire que sa commodité ne fut pas étrangère à son succès — Minayeff a opposé une solide réfutation fortifiée de documents et de preuves. Ses conclusions se peuvent résumer ainsi : rien ne démontre que le canon pâli soit plus antique et plus pur que les autres : les plus anciens monuments datés que nous possédions sur la doctrine buddhique, à savoir, l'inscription de Bairât et les sculptures de Bharhut, ne sont pas en faveur de cette prétention. Rien n'autorise à y voir le canon universel de la primitive Église : comme les autres, il n'est que le patrimoine d'une secte. Il suit de là que pour reconstituer, sinon l'enseignement du fondateur lui-même, au moins la croyance de la communauté dans un temps rapproché de cette parole initiale, il ne peut être question de faire choix de tel ou tel canon, à l'exclusion des autres. Étudier la dissociation de l'Église sous l'action des idées divergentes, poursuivre dans la succession des écoles et des sectes l'évolution des dogmes, et de ces diversités soigneusement comparées remonter peu à peu à l'unité primordiale, telle est la seule marche qui puisse conduire à des résultats assurés. Par là on accèdera à la solution de questions qui apparaissent aujourd'hui comme presque insolubles, par exemple. la personnalité historique du Buddha.

Que penser de la *légende du Buddha* ? — C'est, disent les uns, une suite de faits parfaitement vrais ; seulement ce sont des faits astronomiques : le Buddha est un mythe solaire. — C'est, disent les autres, un mélange de faits vraisemblables qu'on peut accepter comme vrais, et de faits invraisemblables qu'il faut rejeter comme légendaires. Ainsi cette puissante individualité, qui a dû pourtant laisser des traces profondes dans la mémoire des hommes, ou bien s'évanouit en un mythe, ou bien se fige en un type sans vie : le type général de l'Ascète. Minayeff repousse ces deux systèmes ; la légende du Buddha n'est ni une histoire céleste travestie en histoire humaine, ni une histoire humaine embellie de légendes divines : c'est l'histoire d'un dogme ; c'est la lente stratification des doctrines successives sur le Saint et l'Illuminé, l'Arhat et le Buddha. Étudiez d'abord ces doctrines, afin d'isoler le noyau historique qu'elles cachent.

La seconde question importante qui se pose, après celle du Buddha, c'est la question des conciles. Il y a un grand nombre de traditions différentes sur l'œuvre des conciles : on choisit naturellement celle du canon pâli, mais, par un procédé purement arbitraire, on rejette l'historicité des récits relatifs au premier concile, tandis qu'on admet les relations du second. — Minayeff fait ici une nouvelle application de son principe général. Au fond de tous ces récits, il y a incontestablement une commune tradition dérivée de faits réels. Mais les sectes, pour les besoins de leur polémique, ont dû s'efforcer de faire remonter leur canon le plus haut possible, jusqu'à la mort du Maître; elles se trouvèrent ainsi tout naturellement amenées à charger la tradition primitive de détails adventices et à composer des chroniques apocryphes des conciles. Ici encore l'histoire des sectes doit précéder la critique des documents.

Telle est la méthode préconisée par Minayeff à l'égard du problème des origines buddhiques : elle nous semble inattaquable. A ceux qui voudront l'adopter elle offre une règle sûre, un fécond principe de recherche et des résultats modestes, mais définitifs. Elle demande en revanche beaucoup de patience et de travail. La synthèse doit être précédée de l'analyse complète des détails : or l'analyse ne fait que commencer. Il faut avoir le courage de renoncer à ces généralisations hâtives si sévèrement dénoncées par M. Senart, et dont la fragilité ne peut plus faire illusion à personne. De bonnes éditions, des traductions exactes, de soigneuses et complètes monographies, voilà l'œuvre qui sollicite les bonnes volontés. Nous espérons fermement qu'elles ne feront pas défaut.

Il serait difficile, sans outrepasser les limites d'un simple compte rendu, de signaler toutes les découvertes particulières dont l'ouvrage de Minayeff accroît nos connaissances. Sur la plupart des points il apporte quelque renseignement nouveau ou quelque idée originale. Pour tous ceux — on les dit nombreux — qui prennent intérêt à l'histoire du grand mouvement religieux que Minayeff étudia pendant trente ans, ce livre est à lire et à méditer.

M. de Pompignan s'est montré libéral envers son public : non seulement il a traduit dans son intégrité l'édition russe des *Recherches*, mais encore il y a joint la traduction de deux morceaux du plus grand intérêt. Le premier est une dissertation de Minayeff lui-même sur la *Communauté des moines buddhistes*. Le second est la leçon d'ouverture du cours de littérature sanscrite à l'Université de Saint-Pétersbourg, où M. Serge d'Oldenburg a retracé avec la compétence du savant et la piété du disciple la vie et l'œuvre du Maître dont il continue si dignement la tradition.

L. Finot.

Les derniers travaux de M. R. Mariano.

Un professeur d'Université italienne qui s'occupe de théologie est un fait assez rare pour qu'il vaille la peine de le mentionner. Le cas est réjouissant, et tranche agréablement avec l'indifférence générale.

Les six publications que nous examinerons dans cet article sont dues à la plume de M. Raffaele Mariano, professeur à Naples. Avant de les analyser, nous dirons deux mots de l'activité scientifique et des opinions religieuses de l'auteur. Pour beaucoup de détails, afin d'éviter les répétitions oiseuses, nous renvoyons au résumé des écrits.

§ 1. — *Méthode et idées.*

M. Mariano n'est ni un érudit ni un théologien. Sa méthode ne saurait conduire à des résultats vraiment scientifiques : il a la critique historique et philologique, la critique allemande surtout, en trop sainte horreur. Crainte de se perdre dans les détails, il néglige trop l'analyse. Les résultats auxquels il arrive proviennent d'une observation synthétique générale, faite d'*impressions* beaucoup plus que de *raisons*. Gardons-nous cependant de lui en faire un crime. Si, par ce fait même, il manque d'originalité, consciemment ou inconsciemment il s'est mis à la portée de ses lecteurs. Dans un pays comme l'Italie, pays essentiellement formaliste et fermé à la vie religieuse, un livre théologique aux prétentions scientifiques passerait inaperçu. Avant de créer, il faut vulgariser, afin d'élever peu à peu le niveau individuel. — On pourrait lui reprocher aussi l'aisance extrême avec laquelle il tranche souvent d'un seul coup de longues et difficiles questions de chronologie ou de critique, ainsi que son penchant marqué aux digressions : tantôt il tarde à entrer dans le vif, tantôt il s'écarte de son sujet pour suivre les mouvements de sa pensée. Mais ce qui serait un défaut pour un livre scientifique s'explique chez le vulgarisateur.

En religion, M. Mariano n'est pas encore parfaitement au clair. Il traverse une période de luttes, vives mais consciencieuses, tantôt attiré par le protestantisme dont il reconnaît à maintes reprises la supériorité, tantôt séduit par tel ou tel résultat scientifique, tantôt attiré par le catholicisme romain auquel il appartient. C'est le type du catholique éclairé qui, sans abandonner l'Église, voudrait concilier le protestantisme, la raison et Rome, ou (ce qui revient au même) purifier le catholicisme en le ramenant à la simplicité évangélique, tout en accordant à la science ses droits acquis. Il ressuscite heureusement les traits principaux du programme religieux prêché par les réformateurs aux premiers temps de leurs luttes avec l'Église, ou par leurs précurseurs.

Le besoin de conciliation religieuse, chez M. Mariano, va plus loin encore. A l'esprit protestant, qui tempère si heureusement son catholicisme, il joint un mélange de philosophie religieuse et d'orthodoxie conservatrice qui conduit à des contrastes frappants. D'une part il nie le miracle, d'autre part il défend, dans leur intégrité, la divinité du Christ et le dogme trinitaire sans lequel tout le christianisme lui semble devoir crouler. — Il explique philosophiquement et spéculativement les dogmes, le christianisme étant pour lui essentiellement dialectique et, comme tel, seul capable de concilier l'esprit fini avec l'esprit infini... mais il s'élève avec force contre quiconque touche aux dogmes

ou n'y voit qu'une enveloppe superflue et caduque. — Il affirme le développement graduel de la révélation et ne comprend pas qu'aujourd'hui l'on ose toucher à un seul article du Symbole des Apôtres, et ainsi de suite.

Il accorde cependant à la raison un rôle important. Comme foi pure et en tant que sentiment, le christianisme, fusion du monothéisme sémitique et de la conception arienne de Dieu, n'est pour lui qu'une religion entre plusieurs ; tandis que, à la lumière de la pensée, il apparaît comme la religion absolue.

Malgré tout, Mariano n'en reste pas moins essentiellement conservateur. Lorsqu'il conclut contrairement aux idées romaines, c'est presque toujours dans le sens de l'orthodoxie protestante. Son orthodoxie n'est pas intransigeante, mais qu'importe, le libéralisme (à supposer qu'il en ait saisi le véritable sens lui est en horreur ! Le libéralisme spiritualiste, dit-il, celui de Harnack, par exemple, est plus dangereux que le rationalisme.

Quoi qu'il en soit, M. Mariano mérite à plusieurs titres d'attirer l'attention de ceux qui s'intéressent aux études d'histoire religieuse : 1° comme vulgarisateur des questions religieuses ; 2° pour son courage à les aborder avec franchise sans craindre les railleries du scepticisme à la mode ; 3° par le témoignage qu'il rend à la valeur du protestantisme ; 4° par son programme de réformes du catholicisme romain (voyez, ci-dessous, § 7, le résumé de son ouvrage « Le retour des Églises chrétiennes à l'unité catholique »).

§ 2. — *Gli Evangelii sinottici. Realtà od invenzione?* (Napoli, 1893, 206 p.).

Après cinquante pages employées à défendre les droits de la raison, mais à accuser la critique de faire trop souvent fausse route, M. Mariano entre dans le sujet et arrive aux conclusions suivantes.

Les Synoptiques appartiennent à une même époque, mais ne dérivent pas d'un évangile unique, imité postérieurement. Ils ont cependant tous usé librement et indépendamment d'un fond primitif. Marc paraît être le plus ancien puis viendrait Mathieu, et Luc en dernier lieu : il aurait connu les deux autres

Du vivant du Christ on ne rédigea rien. Après lui, le souvenir des faits et des enseignements se propagea oralement. Mais lorsque l'Église, cessant de croire à la parousie immédiate, devint missionnaire, on mit cette tradition par écrit : les discours d'abord, puis les faits. Il y eut ainsi plusieurs recueils librement composés de souvenirs personnels ou de témoignages reçus, mais de valeur inégale. Les Synoptiques sont sortis de ce procédé, qui ne peut avoir été employé qu'après la prise de Jérusalem.

Malgré le mode d'interprétation et d'exposition propre à chaque évangile, le fond essentiel, grâce aux documents primitifs sortis de l'Église de Jérusalem, n'en remonte pas moins aux temps apostoliques. Les rédacteurs n'ont pas inventé : ils ont mis en ordre. L'existence du Christ et sa mort ne sauraient être niées ; mais on a mis en doute sa mission divine comme sauveur (contre Strauss). Or Jésus, dès le début, a eu conscience de sa divinité et en a fait le fondement

de toutes ses révélations, de sorte que, même si l'on nie sa naissance surnaturelle, il faut admettre son caractère divin.

Les miracles sont la partie légendaire des évangiles. Ils sont nés du besoin psychologique et religieux d'affirmer la suprématie de l'esprit sur la nature. Au reste, il est probable qu'alors se produisirent bien des faits qui nous semblent miraculeux et qui ne l'étaient pas pour les évangélistes.

L'essentiel, dans le christianisme, c'est la nouvelle intuition de la nature de Dieu, l'affirmation de l'union virtuelle de l'homme avec le divin, et la possibilité de sa réalisation par Christ. Malgré le matérialisme chiliaste, ces données se retrouvent nettement dans les évangiles. Christ, il est vrai, est représenté comme le Messie attendu des Juifs, lui-même s'est donné comme tel pour prêter à son œuvre une base historique nécessaire; mais le Messie, selon Christ, n'a rien de commun avec le Messie purement judaïque. A propos des idées de Harnack, M. Mariano affirme que le christianisme est une doctrine positive en même temps que vie. Christ n'est pas un réformateur social. Le christianisme n'a rien de commun avec le collectivisme moderne. Ce qu'il y a d'essentiel dans le christianisme, ce n'est pas la loi morale, mais la doctrine théologique, source de la morale et des réformes sociales.

§ 3. — *L'Evangelio di Giovanni. Sua relazione coi sinottici. Suo spirito e suo scopo* (Napoli, 1892, XII, 58 p.).

Ce mémoire, lu à l'Académie des sciences morales et politiques de la Société royale de Naples, n'apporte aucune solution nouvelle : ce n'est qu'un résumé d'ouvrages dont M. Mariano a fait un choix limité. Il s'occupe surtout de la caractéristique, de l'esprit et du but de cet évangile, tirant de ces premières considérations la solution des autres problèmes.

Date et lieu de composition. — L'évangile de Jean, écrit à Éphèse, et postérieur aux Synoptiques, marque un développement plus grand de la pensée religieuse. Il date ou de la fin du Ier siècle ou du tout premier commencement du IIe, témoins les indices et allusions que l'on peut recueillir chez Irénée, les apologistes du IIe siècle, surtout chez Justin Martyr, et chez Basilide d'entre les anciens Gnostiques. La date de Pâques, partant de la crucifixion, ne saurait être invoquee en faveur de l'âge récent de l'évangile. Jean, en donnant une date differente des Synoptiques, a cédé à une idée dogmatique. Son livre a été le point de départ de la fameuse dispute.

Le Logos. — L'idée du Logos est empruntée au Judaïsme alexandrin, et tout particulièrement à Philon. Jean se l'est heureusement appropriée en transformant la conception déjà répandue dans les églises chrétiennes. Quoiqu'il y ait une gnose élémentaire, à peine sensible, dans le IVe Évangile, on ne perçoit aucune influence gnostique, l'évangile étant antérieur au gnosticisme.

Auteur. — Jean, fils de Zébédée, n'est pas l'auteur de l'Évangile; il en est l'inspirateur : la rédaction est due à ses disciples. Il y a, en effet, transition de

pensée entre l'Apocalypse et l'Évangile : la doctrine du Logos y est en formation et l'Évangile n'a fait que la spiritualiser.

Rapports avec les Synoptiques. — Jean doit être distingué des Synoptiques. Tandis que ces derniers ont un but purement traditionnel et d'exposition, le IVe Évangile est une composition religieuse et théologique conçue dans un esprit spéculatif et philosophique, ce qui n'attaque point l'historicité des faits ; seulement l'histoire est *ajoutée* à la doctrine, saisie d'une façon réfléchie, et destinée à mettre en relief la majesté du Christ. Les idées nouvelles n'appartiennent pas à l'évangéliste : il a tout simplement mis par écrit les opinions acceptées de son temps, opinions conformes au développement graduel de la révélation.

Esprit. — Tandis que les judéo-chrétiens insistent trop sur le rôle historique du Christ, tandis que Paul semble ne vouloir connaître qu'un Christ idéal et métaphysique, Jean représente le juste milieu par la fusion des deux esprits.

Mysticisme. — Le mysticisme grandiose de Jean, supérieur à celui de saint Paul, repose sur la conception du Christ à la fois humain et divin, plein de tendresse et juste : conception que peut seule développer une piété vivante et une réflexion religieuse cultivée. Ainsi il complète les Synoptiques.

Le *but* n'est pas de fonder l'Église catholique hiérarchique; mais l'Église s'est appuyée sur cet écrit qui, en abandonnant le terrain des luttes scolastiques, visait à une unité supérieure.

§ 4. — *Là dottrina dei XII apostoli e la critica storica* (Roma, 1893, 43 p.).

La question de la Didakè n'est guère qu'un prétexte pour se prononcer au sujet de la critique, et tout particulièrement de la critique allemande. Nous n'y reviendrons pas. Bornons-nous à dire que, pour M. Mariano, le légalisme de la Didakè est une preuve de la postériorité de la compilation des deux parties distinctes dont se compose le document actuel. Cette rédaction date, au plus, de la moitié, et préférablement de la fin du IIe siècle. La Didakè, document sans importance, n'éclaire d'aucune lumière nouvelle les origines du christianisme. L'inspiration et le souffle d'en haut y manquent ; le légalisme a tout envahi. Ce qu'il y a de bon n'est pas nouveau, et ce qu'il y a de nouveau n'est pas bon. En un mot, la critique a eu tort de lui donner tant d'importance... Et la conclusion tacite est sans doute celle-ci : « Ab uno disce omnes. »

§ 5. — *Le apologie nei primi tre secoli della Chiesa. Le cagioni e gli effetti* (Napoli, 1888, 78 p.).

Causes. — Pourquoi écrivit-on des apologies? Contrairement à l'opinion de plusieurs, M. Mariano affirme que les persécutions ne furent que l'occasion extérieure qui les provoqua. Les vraies causes sont plus profondes : 1° un besoin pratique d'expansion et de propagande, inhérent au christianisme, et qui se manifesta dès que l'on eut abandonné les espérances millénaires. Ce

besoin d'expansion se révèle : *a*) dans la propagande des faits (bons exemples, etc.) ; *b*) dans la prédication d'une nouvelle explication du monde et de la vie; *c*) dans l'affirmation de nouveaux dogmes, qui constituent une théologie religieuse d'où dérive la morale ; — 2° un besoin spéculatif de connaissance. Cette spéculation n'est pas empruntée à la philosophie, mais la conséquence naturelle de la religion de l'esprit. Les apologistes, non contents de défendre le christianisme contre les attaques des païens, veulent prouver sa nécessité, son universalité et son éternité. Il en résulte que le christianisme est : *a*) le principe d'unité de l'histoire; *b*) la réalisation de toute espèce de révélation divine dans le monde.

Réactions. — Les lois sévères n'ayant pu réussir à étouffer le christianisme, les païens opposèrent des idées aux idées. Leurs réfutations ont deux directions : l'une satirique (Lucien), l'autre doctrinale (Celse).

Classification. — De tout temps les apologistes ont voulu prouver, par la spéculation, l'absoluité et l'éternité du christianisme. Les critiques ont tort de distinguer deux catégories d'apologies, les unes défensives, les autres justificatives. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y a gradation et progrès.

Effets. — 1° Grâce aux apologies, le christianisme prend conscience de lui-même : il devient une religion digne des esprits éclairés; il s'attire le respect et repousse l'athéisme. 2° Grâce aux réfutations, l'importance du christianisme est reconnue; les païens lettrés étudient la religion nouvelle; ils se sentent attirés, se convertissent, tandis que la foule, inconsciemment, les suit.

Conclusions. — L'activité apologétique n'a jamais cessé. Plus on avance, plus le besoin spéculatif est intense. Le dogme est le pivot autour duquel tout se meut dans le christianisme. La seule façon de résister aux attaques d'un rationalisme sans esprit, et surtout du naturalisme scientifique, est de dégager le contenu métaphysique du christianisme et de ses dogmes, ce qui reviendra à prouver que la religion de Jésus est la plus vraie pour le cœur et pour la raison.

§ 6. — *Buddismo e Cristianesimo* (Napoli, 1892, 2e éd., XVI, 203 p.).

Après avoir constaté (I) que beaucoup de critiques, malgré leur désaccord déplorable sur maint détail, placent le bouddhisme au-dessus du christianisme, M. Mariano réfute et condamne (II) les opinions des apôtres modernes du bouddhisme, Schopenhauer, Hartmann, Max Müller, E. Burnouf.

Il n'admet pas (III) que le bouddhisme soit une réforme religieuse opposée au brahmanisme. Le bouddhisme est un produit nécessaire et spontané du milieu religieux et philosophique dans lequel il a pris naissance. Il y a non seulement des ressemblances entre les deux systèmes, mais la plupart du temps identité ou équivalence. Les seuls points distincts sont : 1° Bouddha a facilité la rédemption de l'homme en enlevant à l'ascétisme sa valeur rédemptrice ; 2° le bouddhisme est la première religion universelle.

Pratiquement et logiquement (IV), le néant ne saurait être l'objet d'une religion.

Le Nirvânâ n'est pas le néant. Pour Bouddha la divinité existe, et ce que l'on nomme néant divin n'est que l'élimination du non-être des choses du monde. L'absolu est un mystère impénétrable : on peut dire ce qu'il n'est pas, mais non ce qu'il est. La rédemption, dont Bouddha est le seul médiateur, est le non-être de l'existence terrestre, qui est illusion.

Malgré les analogies (v) qui existent entre les origines du bouddhisme et celle du christianisme, il n'y a aucun emprunt de ce dernier au premier. Les ressemblances sont dues à l'analogie des motifs psychologiques et aux exigences objectives des consciences religieuses.

Les ressemblances (vi) entre le bouddhisme et le christianisme sont purement extérieures : elles ont trait à la légende et ne sauraient attaquer en rien l'originalité de la pensée religieuse du Christ. La révélation suprême du Christ est la nouvelle relation de l'homme avec Dieu. C'est une relation métaphysiquement nécessaire en tant qu'accomplissement de *toute* l'histoire religieuse antécédente. Cependant elle n'est pas nouvelle. En Christ, Dieu est à la fois immanent et transcendant : conception absolument étrangère au bouddhisme.

La seule préoccupation de Bouddha (vii) est d'affranchir l'homme de la douleur. Il n'explique pas le mystère de l'univers, ce qui est un grand point d'infériorité, toute religion ayant un fond métaphysique. Quand bien même le problème serait insoluble, il faut y toucher.

Bouddha part du phénomène sensible (viii) : il constate l'existence du mal et de la douleur sans en donner ni en rechercher l'explication. Le christianisme en trouve la raison métaphysique dans la liberté morale de l'homme.

Toute religion a un fond pessimiste (ix) ; mais tandis que dans le christianisme l'optimisme l'emporte, dans le bouddhisme, le pessimisme résume tout. Quoique le pessimisme absolu ne puisse constituer ni une religion ni même une philosophie, le bouddhisme a acquis une grande extension grâce : 1° à une vague aspiration à un au-delà de paix et de repos ; 2° à un idéal de vie et de rédemption ; 3° aux altérations successives, et au mélange d'idées populaires antérieures ; 4° à la limitation du titre de vrai bouddhiste, réservé, somme toute, malgré les prémisses universalistes, aux seuls sages, qui seuls sont astreints à toutes les pratiques religieuses.

L'idéal moral de Bouddha est négatif (x). L'abnégation et le sacrifice ne sont pas des principes actifs, mais uniquement des moyens pour amener l'individu à s'annihiler en tant qu'homme. Rien de semblable dans le christianisme ; chez lui, le monachisme, nécessaire pour Bouddha, est une anomalie.

Le bouddhisme est entaché historiquement de stérilité et d'impuissance (xi) : il ne laisse aucun champ au progrès. Son rôle réformateur a été négatif. L'idéal chrétien, au contraire, est synonyme de progrès : il est essentiellement pratique et conforme aux vrais besoins de la nature humaine.

La rédemption bouddhique est négative (xii) : c'est la suppression du mal moyennant l'anéantissement de la volonté. La rédemption chrétienne est émi-

nemment positive : c'est la conquête d'une vie supérieure, moyennant le libre abandon de la volonté naturelle.

Et ainsi M. Mariano conclut : 1° à l'indépendance absolue du christianisme ; 2° à sa supériorité indéniable.

Il examine ensuite et critique (XIII) deux écrits italiens (E.C. Castellani, *Buddismo Orientale e Buddismo Europeo*, Venezia, 1891 ; Dino Mantovani, *Tendenze nuove*, dans le n° du 5-12 juillet 1891 de la « Cultura »), parus après la première édition de son étude de religion comparée. Puis il répond (App. I) à M. Brunetière (*Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1889) qu'il accuse d'avoir basé tout son raisonnement sur une erreur chronologique. Pour M. Mariano, tous les prophètes de l'Ancien Testament sont antérieurs à Bouddha, ce qui détruit, *ipso facto*, l'hypothèse d'une filiation ou d'influences quelconques. Enfin il affirme (App. II) que les analogies entre le brahmanisme et le christianisme sont tellement superficielles qu'on ne saurait, sans parti pris, soutenir l'idée de la dépendance des deux religions. Il en est de même du krishnaïsme, réaction du brahmanisme contre le bouddhisme. Cette réaction date du IIe siècle environ après J.-C., ce qui explique les ressemblances dues à un emprunt du krishnaïsme.

§ 7. — *Il ritorno delle Chiese cristiane all'unità cattolica* (Napoli, 1895, 79 p.).

Ce mémoire a été écrit après la « Praeclara gratulationis », encyclique de Léon XIII, datée du 20 juin 1894. Nous attirons l'attention sur trois points principaux : les idées religieuses, l'affirmation de la parfaite inutilité pratique d'une réunion de l'Église orthodoxe à l'Église catholique romaine, et le vain espoir de voir les protestants courber jamais leur front sous le joug de la Rome actuelle.

Le seul berger est Christ : le pape, qui se dit son vicaire, est pécheur comme tous les autres êtres humains. Le seul vrai troupeau est l'ensemble des hommes qui vivent en Jésus. Il y a donc déjà une unité morale et spirituelle de l'Église chrétienne, qui combat partout le même ennemi : l'indifférence religieuse. Mais l'unité désirée par Léon XIII est de toute autre nature : ce n'est ni plus ni moins que la soumission générale à la suprématie romaine.

Cette unité est un rêve.

L'Église orthodoxe grecque ne peut se fondre avec Rome pour les raisons suivantes : 1° le dogme nouveau de l'infaillibilité papale ; 2° les conditions de race ; 3° l'histoire du passé ; 4° l'union intime, chez les orthodoxes, de l'autorité religieuse et civile. Du reste, l'Église romaine aurait tout à perdre à cette réunion. Ni sa gloire ni sa force n'en seraient augmentées.

La réunion des protestants à l'Église romaine serait bien autrement profitable. 1° D'après les statistiques les protestants, dans un même laps de temps s'accroissent et augmentent plus que les catholiques. 2° Le monde protestant, merveilleux par sa richesse exubérante et sa puissance morale, surpasse, sous

beaucoup de rapports, le catholicisme. 3° La culture moderne est née en entier chez les protestants : les catholiques n'ont fait qu'en profiter.

Pourquoi Léon XIII espère-t-il une union?

1° Parce que les protestants sont tolérants en religion ; 2° actuellement, au lieu d'exagérer les divergences, ils insistent sur les points communs ; 3° grâce au progrès des études historiques, ils ont cessé de voir dans le pape l'Antéchrist ou la Bête de l'Apocalypse, et lui ont accordé une raison d'être dans l'histoire ; 4° l'abolition du pouvoir temporel, bien loin de nuire à la papauté, lui a attiré de grandes sympathies ; 5° l'irréligiosité croissante du siècle, avec tous les maux qu'elle entraîne, fait qu'on se jette volontiers dans les bras de la première personne qui propose un remède. Or le pape représente mieux que tout autre l'esprit religieux stable en face de l'incrédulité croissante.

Le grand tort du protestantisme est d'avoir proclamé la liberté individuelle sans admettre une autorité centrale ou « institut organique » qui en règle les écarts, et surveille la possession de la vérité ; cette vérité serait-elle même progressive et évolutive. L'Église évangélique n'a pas su garder le prestige du monde, si bien qu'en Allemagne, pays protestant, la politique ne craint pas de faire les yeux doux au pape.

On voit que M. Mariano, quelles que soient ses réserves à l'égard du catholicisme, n'en juge pas moins ces questions au point de vue catholique. Il ne comprend pas le principe spirituel du protestantisme, qui n'a rien à faire avec la politique. Une institution organique autoritaire serait la négation même du principe des réformateurs. Ce serait substituer « un pape » nouveau, sans passé historique, au pape ancien ; ce serait enchaîner de fait la liberté individuelle protestante, dont pourtant M. Mariano reconnaît la valeur incontestable. Il est vrai que sur ce point il ne manque pas de protestants qui se placent à un point de vue analogue au sien ; car, sans admettre une autorité normative de la foi religieuse, organisée sur des bases aussi mondaines et ecclésiastiques, beaucoup de protestants ne répugnent pas à l'idée d'une fixation unique des articles de foi, faisant autorité indiscutable, et dans laquelle la conscience inquiète trouverait sans peine et sans recherches le repos et des solutions toutes faites.

Quoi qu'il en soit, continue M. Mariano, les protestants ne rentreront jamais dans le giron de l'Église ; leurs communautés sont encore actives et vivantes. Les protestants trouvent, dans leur responsabilité individuelle vis-à-vis du salut, une force qui fait leur supériorité. Chez eux la vie religieuse est plus intense, grâce à une conscience supérieure de la valeur de l'âme et de sa puissance morale. Ils sont à la tête de la vie pratique et sociale, témoin l'Angleterre, la jeune Amérique, l'Allemagne elle-même qui, malgré les attaques du rationalisme (Strauss) et du libéralisme spiritualiste (Harnack), a fait triompher l'orthodoxie.

C'est donc Rome qui doit faire les premiers pas.

L'unité ne deviendra possible que lorsque le pape, s'inspirant de l'esprit du

Christ et de sa loi, *se conformera à l'Évangile*. C'est la condition indispensable, tout ce que les réformateurs réclamaient avant de rompre avec le catholicisme. Les réformes à apporter seraient les suivantes : 1° changer la constitution que l'Église s'est faite, en renonçant au pouvoir temporel, à la hiérarchie, à l'infaillibilité ; 2° accorder l'exercice du libre examen, mitigé cependant dans la pratique, afin d'éviter les écarts individuels ; 3° réformer le culte, les exercices de piété et les rites qui sont des dégénérescences de la pensée du Christ.

Vain espoir !

Rome ne rabattra jamais rien à ses prétentions. Le catholicisme et le protestantisme continueront donc à subsister toujours. Ce dualisme et les rivalités qui en résultent seront salutaires au christianisme historique. La lutte est une condition de vie. L'union des deux Églises, séduisante en théorie, conduirait au dépérissement graduel.

Les deux Églises pourront se rapprocher en empruntant l'une à l'autre ce qu'elles ont de bon (organisation catholique, liberté de pensée protestante); mais elles ne s'uniront jamais matériellement. Il n'y a qu'une unité possible, et elle existe ! C'est l'unité idéale et spirituelle, basée sur la charité fraternelle.

T. André.

Giuseppe Collucci. — **Un nuovo poema latino dello XI° secolo : La vita di Anselmo da Baggio e il conflitto fra il sacerdozio e l'Impero.** — Roma, tipografia delle Mantellate, 1895. In-8° de 285 p.

Les Italiens ont conservé un don que nous perdons en France presque complètement, celui de pouvoir s'occuper en même temps de choses très différentes. Il y a quelques mois j'eus à aller voir M. Bonghi ; deux jours auparavant les journaux de Rome l'avaient dit à l'agonie ; et voilà que je le trouvai tout souriant en train de traduire un chapitre de Platon. Tenaillé par la douleur quelques heures auparavant, il ne pensait plus qu'à son grec ou à la loterie qu'il avait organisée pour les orphelines d'Anagni ou même à la vente de ses chers bouquins dont il était en train de se défaire au profit de ces mêmes enfants adoptives.

M. Giuseppe Collucci nous donne aujourd'hui un nouvel exemple de cette même *gagliardezza* d'esprit. Préfet de carrière, cet administrateur a toujours réservé une partie de son temps aux recherches historiques. Il vient de publier la vie de saint Anselme de Baggio, évêque de Lucques, par Rangerio, son successeur. Ce poème, car c'est une légende en vers, est enrichi de notes qui témoignent de l'immense travail auquel s'est livré l'éditeur.

L'intérêt de cette publication gît en ceci que saint Anselme fut au XIIe siècle un des défenseurs les plus véhéments des prétentions pontificales. Il fut, à la lettre, la créature de Grégoire VII : « Ille [Gregorius] caput totum corpus gubernabat,

iste [Anselmus] quasi manus studiosa quod iniunctum est peragebat. » Ainsi s'exprime la légende du même saint publiée par Pertz, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptorum* t. XII, p. 1-35, V. cap. xxxii, et à laquelle le poème édité maintenant n'ajoute malheureusement pas grand'chose.

Malgré cela, quiconque s'occupera à l'avenir de l'histoire religieuse du xie siècle, et surtout de l'étrange et attrayante figure de la comtesse Mathilde, devra mettre à profit l'œuvre si estimable de M. Colucci.

P. S.

Comte H. de Charencey. — **Le Folk-lore dans les Deux-Mondes.** — Paris. C. Klincksieck, 1894, in-8°, 424 pages.

M. de Charencey a réuni en ce volume qui constitue avec un autre titre le t. XXIII des *Actes de la Société philologique*, plusieurs mémoires qu'il avait publiés antérieurement et qui tous ont trait, à l'exception du dernier, à des légendes américaines et aux parallèles qu'on leur peut trouver dans l'ancien monde. Les sujets variés que M. Charencey a traités dans ce livre sont les suivants : I. Une légende cosmogonique (c'est le mythe de la terre pêchée). II. De l'origine souterraine de l'espèce humaine. III. Le serpent Python chez les Salibas (peuplade indienne du bassin de l'Orénoque). IV. La sortie du soleil (c'est un ensemble de traditions que n'unissent pas de très étroites relations et qui pour la plupart se rapportent à la formation du soleil ou sa course à travers les cieux). V. Lucina sine concubitu (ce mémoire a été antérieurement publié sous ce titre : « Le Fils de la Vierge »). VI. Les hommes-chiens. VII. L'Orphée américain. VIII. Le mythe de Psyché en Amérique. IX. L'Enfant rouge-gorge (M. de Charencey cherche à faire rentrer cette légende algonquine dans le groupe des légendes qui appartiennent au type de l'Os qui chante). X. Les Nymphes volantes. XI. La découverte du maïs. XII. Les noms des métaux chez différents peuples de la Nouvelle-Espagne.

Une même idée circule à travers le livre tout entier de M. de Charencey et donne à ce recueil de monographies une réelle unité ; cette idée où il faut chercher la signification et la portée véritable de l'ouvrage, c'est que les légendes et les mythes américains sont pour la plupart d'origine asiatique et qu'il convient de rechercher dans le folk-lore et les traditions religieuses de l'Extrême-Orient les prototypes des héros des mythologies du Mexique et de l'Amérique centrale ou des contes mythiques et romanesque des Indiens des États-Unis, du Canada ou de la Colombie anglaise. Voici au reste en quels termes s'exprime dans sa préface M. de Charencey : « Lorsque des contes identiques pour le fond, concluent les monogénistes du folk-lore, se retrouvent au sein de populations séparées par le temps et l'espace, il faudra admettre, en thèse générale, l'existence entre elles d'anciens rapports, d'anciennes communications dont l'histoire le plus souvent

n'a même pas gardé le souvenir. Nos recherches personnelles, entreprises sans aucune idée préconçue, semblent, avouons-le, leur donner raison dans la majorité des cas. C'est incontestablement avec ceux des populations de l'Extrême-Orient que les contes de l'Amérique du Nord offrent le plus d'analogie. Vouloir expliquer ce fait par le pur hasard ne serait-il pas téméraire? Force est donc d'admettre que les races fixées sur les rives opposées du Pacifique ont jadis entretenu des relations les unes avec les autres et se sont fait certains emprunts. » Ajoutons que M. de Charencey n'admet pas que les emprunts aient été réciproques : l'Amérique n'a rien donné à l'Asie, tandis que c'est en Asie que sont nées la plupart, à son jugement, des légendes qu'on a retrouvées sur le sol américain et, sans doute aussi, la plupart des coutumes religieuses qu'observaient les peuplades sauvages et les nations à demi civilisées du Nouveau-Continent. Il sépare nettement en outre la question des origines de la mythologie des peuples civilisés et non civilisés d'Amérique de celle des origines de la race américaine; il ne soutient pas que Mexicains et Peaux-Rouges aient apporté avec eux de l'Asie boréale ou de l'Indo-Chine les mythes qu'ont recueillis les missionnaires et les voyageurs sur le continent américain; ce sont, à ses yeux, des mportations beaucoup plus récentes et l'identité qu'il admet entre les traditions asiatiques et américaines, ne jette, à ses yeux, nulle lumière sur la parenté ethnique des races du Nouveau-Continent avec celles de l'Ancien-Monde.

La thèse de M. de Charencey n'est point à coup sûr *a priori* inacceptable; il est possible qu'à des époques diverses, il ait existé des relations à travers le Pacifique entre les peuplades riveraines et que les archipels polynésiens aient servi de stations intermédiaires entre la Malaisie et la côte américaine; il est possible que quelqu'une de ces tribus qui peuplent la côte sibérienne ait franchi le détroit de Behring et ait apporté avec elle dans l'Amérique boréale tout un trésor de traditions et de légendes; il est possible enfin que des marins japonais aient été entraînés par les courants ou la tempête jusqu'aux rivages de la Colombie anglaise et même qu'en un passé lointain de hardis navigateurs se soient hasardés à travers le Pacifique depuis le Japon jusque vers cet Est inconnu où rien cependant ne semble avoir dû les attirer. Mais de ce que tout cela soit, à la rigueur, possible, il ne s'ensuit pas naturellement que cela soit, et pour que nous l'admettions à titre, sinon de vérité démontrée, du moins de très vraisemblable hypothèse, au moins faut-il qu'on nous fournisse en faveur de la thèse soutenue un ensemble d'arguments qui tous convergent vers une même conclusion. Or les seules preuves que M. de Charencey produise à l'appui de son opinion sont manifestement insuffisantes; elles se réduisent en somme à une seule, les ressemblances qui existent, ou que du moins il croit retrouver entre certaines légendes américaines et des légendes parallèles de l'Ancien-Monde. Bien que ces ressemblances nous semblent parfois beaucoup moins étroites qu'elles n'ont apparu à M. de Charencey, il est un certain nombre de cas où elles sont incontestables. Mais de ce que deux légendes ou deux mythes se

ressemblent, il ne s'ensuit pas que l'un ait servi de modèle à l'autre ou qu'ils ne soient, à vrai dire, que deux leçons différentes d'un même texte original. On trouve parfois dans deux langues appartenant à des familles différentes des groupements phonétiques pareils, quel est le philologue qui se croirait autorisé en pareil cas à se fonder sur ces ressemblances fortuites pour imaginer entre ces deux idiomes une arbitraire parenté? Pour que nous puissions affirmer qu'un mythe dérive d'un autre mythe semblable dont nous connaissons l'existence en un autre pays et une autre civilisation, il faut que nous ayons de cette filiation des preuves directes. Il faut que nous puissions, lorsque nous affirmons qu'une légende a passé d'un pays dans un autre, la suivre d'étape en étape et, en chaque nouvel endroit où nous l'observons, déterminer, sinon avec certitude, du moins avec cette probabilité extrême de laquelle on est souvent en matière historique, contraint de se contenter, sa provenance immédiate.

Pour être en droit de conclure à un emprunt, lorsque ces conditions ne sont pas remplies, il faut que le mythe que nous soutenons n'être pas indigène, exprime des croyances, des manières de sentir et de croire, qui sont en désaccord ouvert avec celles qui règnent dans le pays; encore, lorsque la tradition présente un caractère archaïque et grossier, pourra-t-on la considérer tout aussi naturellement comme une survivance que comme un emprunt. On n'est contraint à admettre l'origine étrangère d'un mythe que s'il est le véhicule de croyances et de conceptions plus avancées manifestement que celles du peuple chez lequel on l'a retrouvé et il faut noter que certains mythologues verront dans des mythes de ce type simplement la preuve que ce peuple est parvenu, à une époque antérieure, à cet état de civilisation plus élevé que celui qu'il occupe actuellement. Des allusions précises à des événements ou à des personnages historiques, si elles ont une précision et une clarté suffisantes, peuvent bien servir parfois à une légende de certificat d'origine, mais encore faudra-t-il être sûr qu'elles n'ont pas été introduites dans la légende par ceux qui l'ont recueillie et qui connaissaient ces personnages et ces événements. C'est une tentation à laquelle plus d'un missionnaire a cédé que de retrouver dans les mythes informes et grossiers des sauvages qu'il évangelisait une version obscurcie des traditions du peuple hébreu ou de l'histoire évangélique. Notons en outre que, si résolu que l'on soit à ne pas conclure d'analogies entre deux légendes à leur parenté réelle, il arrive parfois que la ressemblance est si grande, si frappante que l'on se laisse aller à affirmer ce que seuls des témoignages extérieurs aux légendes mêmes vous mettent d'ordinaire en droit de considérer comme démontré; mais qu'arrive-t-il souvent? C'est que le lendemain, on trouve d'autres ressemblances et aussi étroites entre deux mythes qui proviennent de régions entre lesquelles il ne saurait venir à nul esprit l'idée d'imaginer des relations probables. Ces analogies nouvelles enlèvent à celles qu'on avait observées d'abord une bonne part de la valeur qu'on leur avait attribuée. Elles ne doivent du reste point étonner lorsqu'elles portent sur les croyances même dont est faite la trame d'un mythe et

non pas sur l'arrangement des divers épisodes qui le constituent. On peut soutenir avec une très sérieuse apparence de raison que les scénarios compliqués de certains contes populaires n'ont vraisemblablement pas été inventés deux fois par deux poètes inconnus qui s'ignoraient l'un l'autre, et que, si on retrouve ces contes en des régions fort éloignées les unes des autres, on est fondé à admettre qu'ils n'y sont pas nés indépendamment et que leur diffusion n'a d'explication plausible que dans leurs migrations indéfinies à travers le monde. Mais il n'en va pas ainsi des croyances isolées; elles se répètent d'un bout de l'univers à l'autre, toujours semblables à elles-mêmes, parce qu'elles sont l'œuvre d'esprits, qui, au moment où ils les ont créées, étaient parvenus sans doute à un même degré de développement. Les mythes explicatifs constituent les premières réponses aux questions toujours les mêmes que les divers phénomènes de la nature ont obligé les hommes à se poser, et il ne faut pas s'étonner que ces réponses soient toujours les mêmes; l'uniformité et la constance des lois psychologiques en sont une suffisante explication, si l'on n'oublie pas surtout que les sauvages ou les demi-civilisés se ressemblent étrangement plus entre eux que nous ne nous ressemblons les uns aux autres et que l'originalité individuelle et, à une période plus ancienne, l'originalité ethnique sont des produits de la civilisation. Les choses étant ainsi, il nous paraît bien difficile d'édifier sur les ressemblances plus ou moins étroites qui existent entre les explications que les Peaux-Rouges d'une part, les Mongols et les Indo-Chinois d'autre part ont fournies de certains phénomènes naturels tout un système de vraisemblables hypothèses relatives à leurs relations dans le passé. Mais la tendance à laquelle cède trop souvent M. de Charencey de retrouver partout des versions altérées des traditions juives et chrétiennes, et j'entends de traditions qui auraient pénétré en Amérique avant la conquête, l'expose parfois à des conclusions plus téméraires encore, contre lesquelles de saines habitudes de critique, telles qu'on serait en droit de les attendre d'un philologue et d'un mythographe de sa réputation, devraient le mettre en garde. Il envient par exemple à fixer après le IIIe siècle avant notre ère l'importation au Mexique de la légende du déluge, parce que cette légende semble n'avoir pénétré qu'à cette date en Phrygie et qu'il y a, à ses yeux, une frappante analogie entre le nom de Néna, l'épouse du héros de certains mythes mexicains du déluge et celui du Nanncus phrygien.

Venons maintenant à quelques critiques de détail. M. de Charencey distingue trois formes du mythe de la terre pêchée : 1° « La version continentale répandue, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau-Monde et qui nous représente la terre extraite des eaux par un être animé (quadrupède ou oiseau). » 2° « La version insulaire propre au Japon et aux îles de la Polynésie et où le dieu lui-même tire le monde de l'eau, comme un poisson, au moyen d'un instrument de pêche ou d'un bâton. » 3° La version indoue ou mixte qu'il considère « comme le résultat de la fusion des deux autres. » Il conclut à l'ancienneté et à l'originalité de la version insulaire et au caractère relativement récent de la version con-

tinentale qui provient, dit-il, de la combinaison de la version insulaire avec certaines traditions diluviennes. Ce caractère de relative modernité résulte donc pour lui de la présence dans le mythe de traditions ayant trait à un déluge, traditions qui à ses yeux ne sauraient manquer d'être un écho de la tradition sémitique et qui ont dû pénétrer du dehors en Amérique, par exemple. Mais il est des légendes diluviennes qui ne présentent avec la version de la *Genèse* ni avec la version chaldéenne nulle analogie et où figure cet épisode de la terre pêchée au fond des eaux par un animal : un excellent exemple nous en est fourni par la légende de Menabozhu, telle qu'elle a été recueillie par Kohl (Kitschi-Gami, II, 220) chez les Indiens Ojibways. Dans la légende Tlinkit de Yehl se mêlent à un mythe diluvien certainement original de curieuses versions des mythes de l'enlèvement du feu et des eaux, de l'enlèvement des astres par un héros thériomorphique, qui appartiennent assurément au même cycle d'idées que les mythes de la terre pêchée par un animal. Franz Boas d'autre part a recueilli chez les Bella-Coola, qui occupent un territoire qui n'est pas éloigné de celui où vivent ces Tlinkit une version du mythe de la terre pêchée, qui se rattache étroitement au type « insulaire », tandis que dans les mythes des diverses tribus Dené la légende du type continental s'associe à des traditions diluviennes qui divergent de la manière la plus évidente des leçons sémitiques. Ajoutons que les traditions polynésiennes relatives à la terre pêchée sont constamment mêlées à des légendes diluviennes.

S'il nous fallait absolument attribuer la priorité à l'un des deux types légendaires, ce que nous nous garderions de faire, il nous semblerait que c'est plutôt au type continental qu'elle appartient, en raison du rôle prépondérant qu'y jouent les animaux; ce rôle, c'est un oiseau encore, le pélican, qui le joue dans la légende australienne du déluge qu'a publiée Brough Smyth et où personne, semble-t-il, ne songera à retrouver un type plus développé du mythe. Il faut dire cependant que M. de Charencey reporte jusqu'à l'âge de pierre la diffusion des deux types de la légende et qu'il devient étrangement difficile d'établir l'antériorité d'une forme légendaire sur une autre en ce lointain passé où nous ne pénétrons que par conjecture. M. de Charencey en tous cas affirme comme une indéniable vérité que puisqu'on retrouve dans la version indoue les deux procédés qu'il a étudiés de retirer la terre du feu et des eaux, elle résulte d'emprunts faits aux deux versions primitives. Rien ne le prouve en réalité et nous sommes autorisés à admettre l'indépendance des traditions de l'Inde à l'égard des légendes wogoules et polynésiennes, tout aussi légitimement qu'à affirmer que ces traditions ont dans l'Asie du nord et les îles océaniennes leur première origine, puisqu'en somme nulle preuve n'existe que ce n'est pas dans la péninsule gangétique qu'elles sont nées tout d'abord. L'unique argument qu'invoque M. de Charencey, c'est que les Védas n'en font pas mention, mais il est bien d'autres légendes que ne mentionnent pas les Védas et dont le caractère archaïque impossible à méconnaître nous oblige à admettre l'exis-

tence à une époque antérieure à celle de la rédaction de ces livres sacrés. On peut tirer une conclusion ferme du fait qu'une tradition figure dans un texte, je ne vois pas bien ce qu'on peut conclure du fait qu'elle n'y figure pas. Il faut au reste avouer que la version insulaire est bien mal représentée dans la légende indoue et que s'il répugne à M. de Charencey qu'un même peuple — faire au reste de l'Inde un « même peuple », c'est une simplification hardie — ait pu inventer ces deux types divergents d'explication mythique, il n'y a qu'à renoncer à retrouver le type polynésien dans la légende vichnouite. Il est en effet quelque peu audacieux d'assimiler le mont Mandalagiri qui a servi à baratter la mer de lait au hameçon de Maui, et s'il ressemble un peu plus au bâton de l'Isanagi japonais, encore faut-il avouer que ce bâton n'est apparenté au hameçon que de bien loin. M. de Charencey voit, dans la présence de la colombe et du corbeau dans plusieurs légendes du type continental, la légende maorie et certaines légendes nord-américaines par exemple, la trace d'emprunts aux traditions sémitiques, mais il serait bon de ne pas oublier que le pigeon est l'incarnation habituelle de Maui, que l'intervention de la colombe fait au reste défaut dans la plupart des versions recueillies, que, d'autre part, chez les tribus Dené le corbeau est un oiseau à demi-divin et que le héros civilisateur des Tlinkit, Yehl, est un corbeau. Toutes ces choses M. de Charencey les sait et mieux que nous à coup sûr; on ne saurait trop regretter qu'il n'y attache point avec plus de persistance son attention, il courrait moins risque de se laisser séduire à établir des relations de filiation entre des mythes qui vraisemblablement sont nés et ont grandi indépendamment.

Dans la très intéressante étude qu'il a consacrée aux traditions sur l'origine souterraine de l'humanité, il est encore entraîné à quelques-uns de ces rapprochements devant lesquels on a peine à retenir un mouvement de surprise. Le mythe qui représente les premiers hommes sortant du sein de la terre trouve à ses yeux son explication dans le passage de la Bible où Dieu lui-même nous apparaît « prenant un peu d'argile pour en fabriquer notre premier aïeul », et il aperçoit dans l'histoire mandane de la grosse femme qui brise sous son poids le cep de vigne où elle s'efforce de grimper pour sortir de la caverne un vague et lointain souvenir du récit biblique de la faute d'Ève. Il rapproche l'une de l'autre une légende haïtienne et une légende mundurucu, parce que dans la première les hommes sont punis pour s'être attardés à la pêche et que dans la seconde le dieu Cara-Sacaïbu tire au moyen de cordes de coton l'humanité d'un abîme souterrain où elle vivait et que c'est là une sorte de pêche à la ligne.

L'interprétation enfin qu'il donne de ces mythes d'origine est faite, elle aussi, pour étonner : « C'est de l'ouest, dit-il, que la plupart des peuplades polynésiennes font venir leurs ancêtres. En effet, toute leur race semble originaire de Samoa et accomplit ainsi ses migrations d'Occident en Orient. Mais d'un autre côté dans le langage métaphorique des Océaniens, Awaïki ou la région du couchant, désigne aussi l'hémisphère inférieur, de même que le rhumb de l'Est

est considéré comme supérieur. On dit chez eux descendre à l'Occident et monter vers le Levant? Ne faudrait-il pas chercher dans cette simple métaphore l'origine de la provenance souterraine attribuée par les Mandanes à leurs premiers aïeux? » Mais pour que l'hypothèse fût plausible, il faudrait que ce fût chez les Mandanes et non pas chez les Samoans ou les Tongans qu'on ait trouvé cette métaphore en usage. Ajoutons que la croyance à l'origine souterraine de l'humanité est très répandue et qu'elle est loin de s'associer toujours à de confus souvenirs de migrations de l'ouest à l'est, que les migrations légendaires ou réelles de bon nombre de tribus indiennes où vivent des traditions relatives à leur origine chthonienne semblent même s'être accomplis en sens inverse, que des mythes, tels que ceux des Indiens Pueblos et des Mundurucus que rapporte M. de Charencey lui-même, tels aussi que les mythes zoulous ne se peuvent ainsi interpréter et que ces légendes enfin appartiennent au vaste groupe des légendes explicatives, bien connues maintenant; la conception de l'origine souterraine de l'homme est de même famille que celle de son origine végétale ou animale.

M. de Charencey a esquissé un parallèle entre la légende kurde de Noé et du serpent et une légende des Salibas; leur identité est, d'après lui, tellement évidente qu'il est inutile de la faire ressortir. On en jugera. Les Salibas racontent qu'un serpent gigantesque dévorait leurs ancêtres. Le chien Puru envoya à leur secours son fils, qui vainquit et tua le monstre. Mais du corps décomposé du serpent naquit une multitude d'horribles vers, dont chacun à son tour donna naissance à un Caraïbe et à sa femme. Les Caraïbes sont demeurés les irréconciliables ennemis des Salibas. L'arche de Noé, au dire des Kurdes, alors qu'elle s'avançait vers le mont Ararat, heurta contre un roche près de Sandjak et se fit une voie d'eau. Le serpent, voyant que Noé désespérait de son salut, lui promit de l'assister à la condition qu'il le nourrirait de sang humain. Il boucha les fentes de l'arche avec les replis de son corps. Mais le déluge passé, Noé, au lieu de tenir son imprudente promesse, brûla le serpent sur le conseil de l'ange Gabriel, et jeta au loin ses cendres. Elles donnèrent naissance à tous les insectes qui tourmentent l'homme. Les deux récits ont un trait caractéristique de commun, sans plus, c'est peu, pour les faire identiques. Il est vrai que M. de Charencey n'est pas très difficile à contenter. Il retrouve le nom d'Apollon dans celui du Puru des Salibas et, anxieux de découvrir à la légende qu'il étudie des parallèles dans le folk-lore du moyen âge, il va les chercher dans l'Histoire des quatre Fils Aymon de M. de Robville, « livre tout moderne à la vérité, dit-il lui-même, mais tiré, affirme l'auteur, du roman original publié par Huon de Villeneuve en caractères gothiques l'an 1178. »

Le mémoire le plus important du volume est celui qui porte le titre de « Lucina sine concubitu ». M. de Charencey y passe en revue les diverses légendes de naissance surnaturelle, d'enfants nés d'une vierge miraculeusement fécondée. Dès la première page, il a l'occasion de critiquer sévèrement les procédés de rapprochement auxquels il a si souvent recours lui-même, mais dont il voit toute

la faiblesse lorsqu'ils sont employés par d'autres. « Le taureau Hapi... naissait d'une génisse vierge, fécondée par un éclair, c'est-à-dire par le souffle de *Ptah*... Nous pouvons considérer comme une mauvaise plaisanterie l'opinion de certains savants qui ont prétendu retrouver dans cette croyance égyptienne la source où avaient été puiser les évangélistes à propos de la miraculeuse naissance de N. S. J.-C. » D'accord. Mais que de filiations mythiques admises par M. de Charencey et qui sont moins vraisemblables que celle-là ! Il n'hésite point en revanche à faire du conte égytien des Deux Frères une version plus moderne de l'histoire de Joseph et de la femme de Putiphar et le grand argument qu'il invoque c'est que le récit du scribe égyptien contient des éléments mythologiques et merveilleux qui ne figurent point dans le récit mosaïque. Il ajoute que le conte des Deux Frères a été rédigé trois cents ans au moins après la mort de Joseph et que cela suffit à établir l'antériorité du récit biblique. Le malheur est que nous ne connaissons l'histoire de Joseph que par des textes à coup sûr très postérieurs au manuscrit du XIIIe siècle avant notre ère où nous a été conservé le conte égyptien. Ce ne sont pas seulement des raisons religieuses qui font fermer les yeux à M. de Charencey sur cette question capitale de la date de l'ancienneté relative du document qu'il s'agit de comparer, c'est aussi, ainsi que nous le disions plus haut, le caractère même de l'histoire merveilleuse de Bitiou, car pour lui les contes et, semble-t-il, toutes les explications mythiques des phénomènes naturels, toutes les croyances animistes et magiques sont des produits « tératologiques » de l'imagination humaine, qui appartiennent à une époque d'autant plus récente qu'ils présentent une complication et une étrangeté plus grandes. Il faut avouer que ce n'est pas à de telles conclusions qu'amène d'ordinaire l'étude comparée des traditions mythologiques des peuples sauvages du folk-lore des nations civilisées. M. de Charencey passe longuement en revue les légendes mongoles, japonaises, chinoises et indo-chinoises, qui appartiennent au groupe qu'il étudie et insiste particulièrement sur les ressemblances, pour lui très frappantes, qui existent entre l'histoire du héros dont on honore la mémoire dans le temple tonkinois de Phu-Dong et celle du dieu mexicain Huitzilopochtli. Des analogies incontestables unissent l'une et l'autre les deux légendes : les deux héros ont été miraculeusement conçus, l'un s'élance du ventre de sa mère pour la défendre, l'autre est sorti pour aller au secours de son pays menacé de l'immobilité où il demeurait depuis sa naissance ; tous deux ont, l'un à vrai dire à lui seul, l'autre avec l'appui d'une nombreuse armée, triomphé de leurs ennemis, mais n'est-ce pas pousser bien loin le goût des rapprochements que de constater qu'à la fête annuelle en l'honneur du génie de Phu-Dong les notables portent des robes bleues, robes qu'ils portent d'ailleurs en toutes autres circonstances, de rappeler à cette occasion que les statues de Huitzilopochtli étaient peintes en bleu, n'est-ce pas même compromettre sa cause que de chercher à montrer dans les quatre tours faits autour d'une montagne par le dieu mexicain une allusion aux quatre généraux chinois tués pendant la bataille ? Au nombre des légendes finnoises, M. de Charencey

ne mentionne pas l'épisode classique de la conception et de la naissance du fils de la vierge Marjatta, non plus qu'au nombre des légendes grecques l'histoire de Persée à laquelle Sidney Hartland consacrait recemment tout un livre. Parmi les mythes américains fait également défaut celui de la naissance du héros Tlinkit Yehl et il n'a pas été donné place aux légendes analogues qui se retrouvent en Mélanésie et que nous ont fait connaître Haddon et Codrington.

C'est encore d'Asie que provient, d'après M. de Charencey, la croyance, répandue parmi les tribus indiennes du Canada nord-ouest, à l'existence d'hommes-chiens : les Denés, auxquels il n'attribue point une origine asiatique, en auraient emprunté les éléments aux tribus mongoles avec lesquelles ils se seraient trouvés en contact à une époque lointaine où leurs migrations les auraient entraînés sur le continent voisin ; ces tribus les auraient refoulés en Amérique après des luttes sanglantes et comme elles se vantaient et se vantent encore de descendre d'un loup ou d'un chien, les légendes relatives aux hommes-chiens se seraient d'elles-mêmes formées dans l'esprit des Indiens. L'hypothèse est ingénieuse, et bien qu'elle ne repose pas sur un fondement très solide, on la pourrait à l'extrême rigueur admettre, si la diffusion de la croyance à l'existence d'êtres à demi animaux, à demi hommes et de toutes les croyances totémiques ne la rendaient vraiment inutile. Elle a fourni au reste à M. de Charencey l'occasion dc réunir et commenter de très intéressants spécimens de tradtions turco-mongoles. Mais il n'a pu s'empêcher de découvrir d'étroites ressemblances entre les deux magiciens qui guident les tribus Denés dans leurs migrations et Moïse et Aaron.

La légende de Glooskap où M. de Charencey voit une forme américaine du mythe de Psyché nous semble se rattacher à un type légendaire très différent, que M. Hartland a étudié en grand détail dans son livre : *The science of the Fairy tales*. C'est une sorte de règle que les présents faits en leurs demeures par les génies, les magiciens ou les nains soit pour payer un service, soit par pure bienveillance, consistent en choses sans valeur qui ne se transforment en objets précieux que lorsque le héros du conte est rentré chez lui et à la condition expresse la plupart du temps qu'il n'ait point regardé ce qu'on lui a donné avant d'être parvenu au terme de son voyage. Des épisodes où figurent des traits de ce genre se retrouvent dans un très grand nombre de märchen, parmi lesquels se viendrait très naturellement ranger l'histoire de Glooskap que ne rattache nulle ressemblance précise au mythe de Psyché.

Il nous paraît de même qu'il n'y a qu'une analogie bien lointaine entre la poétique légende américaine de l'Enfant Rouge-gorge et les contes qui appartiennent au cycle de l'Os qui chante. C'est simplement une légende de réincarnation ou de métamorphose. Les contes du cycle de l'Os qui chante ont les uns avec les autres d'étroites affinités ; dans tous se retrouve l'épisode caractéristique du meurtre du héros du conte revélé par un objet qui parle ou

qui chante et qui est le plus souvent un de ses os. Or dans la légende de l'Enfant Rouge-gorge cet épisode fait défaut, le héros n'est pas même la victime d'un meurtre, il succombe à une abstinence trop prolongée, il est changé après sa mort en oiseau et n'a nulle hostilité contre son père, cause indirecte de sa mort. La seule ressemblance que l'on puisse retrouver entre la légende indienne et les contes qui appartiennent au cycle dont nous parlions plus haut, c'est qu'en un certain nombre d'entre eux et ce sont ceux-là que M. de Charencey paraît avoir connus, ce n'est pas un os qui parle, ni même une plante ou un arbre qui ait poussé au lieu où est enterrée la victime, mais un oiseau perché sur ses branches et où revit l'âme du mort. M. Monseur, qui a réuni quarante-deux variantes de ce märchen, n'indique pas au reste de variante américaine (*Bull. du Folk-lore wallon*, 1891).

Mettant à profit les travaux de MM. Beauvois et Loys Brueyre, M. de Charencey a consacré aux nymphes volantes une fort attachante étude, mais on est en droit de regretter qu'il n'ait pas connu ou n'ait pas cru devoir utiliser les chapitres de l'ouvrage de Sidney Hartland (*The science of Fairy tales*) qui se rapportent aux femmes-cygnes; ils renferment de nombreuses variantes qu'il ne cite pas et surtout une interprétation qui semble à tous égards satisfaisante des légendes de ce type, mais qu'il 'eût été intéressant de voir discutée par un mythographe de sa compétence.

Dans son mémoire sur la découverte du maïs, M. de Charencey fait de curieux et instructifs rapprochements entre la légende chippeway et certaines légendes potowatomies, guaranies, javanaises et slaves; il cherche aussi à établir des relations entre le Mondamin chippeway et le Quetzalcohualt mexicain, qui n'est pour lui qu'une autre forme du Djemschid iranien et du Yama de l'Inde. Le volume se termine par un index fort complet qui facilite singulièrement les recherches.

Nous espérons que les nombreuses critiques que nous n'avons pas ménagées au livre de M. de Charencey n'ont pas donné le change sur la très haute estime que nous éprouvons pour cet érudit et consciencieux travail de mythologie comparée; plus de sévérité dans le choix des sources, une critique plus exacte et plus rigoureuse, une imagination moins prompte à découvrir et parfois à créer des analogies, une plus grande lenteur à conclure des ressemblances des mythes à leur parenté réelle, lui donneraient à coup sûr une valeur et une utilité plus grandes encore, mais tel qu'il est il rendra les meilleurs services à tous ceux que leurs études obligent à s'occuper des religions de l'Amérique.

L. Marillier.

D. Cabrol. — **Les Églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IVe siècle.** — Paris, Oudin, 1895, in-8°, pp. viii-208.

On sait quelle est l'importance du texte publié par Gamurrini sous le titre

de *Peregrinatio Sylviæ*. Ce document, qu'on s'accorde à placer à la fin du IVe siècle, comprend deux parties différentes bien que toujours entre-mêlées : la partie topographique, qui a été l'objet de nombreux travaux, et la partie liturgique qui n'avait encore été étudiée qu'accidentellement. Dom Cabrol examine à fond dans son livre les passages de la *Peregrinatio* relatifs à la liturgie et à la discipline. Non seulement il a coordonné les données éparses dans l'ouvrage; mais, avec une compétence spéciale que nous nous plaisons à reconnaître, il les a comparées aux autres documents ecclésiastiques contemporains, et de ce rapprochement, il tire des conclusions qui servent à éclaircir bien des passages obscurs. Il résulte de l'ensemble de cette étude que la liturgie de Jérusalem se composait de deux éléments distincts : 1° un fonds commun à toutes les liturgies antiques, dérivé de la liturgie primitive et composé de pratiques les unes d'origine juive, les autres exclusivement chrétiennes; et 2° un élément spécial, surtout topographique et local, qui y tient une place prépondérante. Cette liturgie s'est développée sous l'influence des souvenirs attachés à Bethléem, au Golgotha, au Saint-Sépulcre, à tous les Lieux-Saints du voisinage. Comme une telle expansion du culte n'a pu se produire qu'avec la liberté donnée à l'Église par Constantin, il s'ensuit que la rédaction de cette liturgie ne peut être fixée à une époque antérieure, et par conséquent, les témoignages traditionnels relatifs aux Lieux-Saints qui y sont consignés ne peuvent jouir d'une autorité historique plus ancienne. — Pour faire saisir les détails de la liturgie locale et pour éclaircir le texte de la *Peregrinatio*, l'auteur a exposé dans un premier chapitre, qui est comme la préface de tout l'ouvrage, la « Topographie religieuse de Jérusalem et de ses environs au IVe siècle ». Il y démontre de la manière la plus évidente qu'à cette époque l'ensemble des constructions constantiniennes sur le Calvaire comprenait trois édifices de forme et de destination différentes, réunis par un vaste atrium : l'Anastasie ou église de la Résurrection, l'église Majeure ou Martyrion sur le Calvaire proprement dit, et l'édicule de la Croix. Les chapitres suivants sont consacrés à l'exposé des cérémonies qui se déroulaient pendant le cours de l'année dans les divers sanctuaires. C'est une sorte de calendrier des différentes stations liturgiques, suivi d'une étude sur la discipline du jeûne et sur le catéchuménat. Les appendices traitent du manuscrit de la *Peregrinatio*, de la date du voyage, de la personnalité de la pèlerine, des différents voyages de Sylvia. L'auteur y résume les travaux de ses devanciers. Je lui reprocherai volontiers de n'avoir pas dressé une bibliographie, car il cite presque tous les ouvrages ou articles de revue relatifs à la *Peregrinatio*. Ses notes font preuve d'une grande érudition. Je ne m'arrêterai pas à relever quelques petites erreurs de détail. Il faut pourtant signaler une contradiction qu'on ne s'explique pas. Pitra a édité un texte qu'il a attribué, trompé par une note marginale, à un certain Virgile, lequel n'a jamais existé que dans l'imagination du docte cardinal (v. *Revue de l'Or. latin*, t. III, p. 135). Or, D. Cabrol qui reconnaît (p. 28) que le récit attribué à Virgile n'est qu'une troisième

recension du pèlerinage de Théodose, cite néanmoins, à plusieurs reprises, Virgile comme pèlerin du ve siècle (p. 20, 24, 25, n. 1). — En somme, l'ouvrage de D. Cabrol est une excellente dissertation qui apporte la lumière sur plusieurs points obscurs de la discipline liturgique au IVe siècle. Je ne dois pas omettre de signaler le parti ingénieux que l'auteur a su tirer du texte de Sylvia pour établir, mieux qu'on ne l'avait jusqu'à présent fait la chronologie et la distribution des fameuses Catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem.

J.-B. CHABOT.

Edmond STAPFER. — **Jésus-Christ avant son ministère.** — Paris. Fischbacher, 1896, petit in-8 de XIII et 208 pages.

M. Edmond Stapfer, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, publie sous ce titre la première partie d'une série de trois volumes consacrés à *Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre*. Le second traitera de *Jésus-Christ pendant son ministère*; le troisième aura pour objet : *La mort et la résurrection de Jésus*. C'est donc bien une nouvelle Vie de Jésus que M. Stapfer a entreprise, c'est-à-dire l'œuvre la plus délicate, la plus difficile, la plus redoutable et la plus fascinante à la fois qu'un historien chrétien puisse aborder. Et, pour autant qu'il est permis de juger d'après la seule partie qui nous soit connue, l'honorable professeur a mis dans l'exécution de cette grande tâche une originalité remarquable. Le gracieux petit livre par lequel il débute ne ressemble à aucune des Vies de Jésus publiées jusqu'à présent. Il se lit comme un beau roman ; il est à la portée de tout le monde, et cependant ceux-là seuls qui n'ont aucune connaissance de l'histoire de la société palestinienne à l'époque de Jésus-Christ pourront méconnaître tout ce qu'il y a de science et de fortes études dans ces descriptions en apparence si aisées. Il est tout pénétré de l'esprit historique et critique, sans lequel il n'y a plus aujourd'hui d'histoire scientifique, et cependant il faudrait être bien étranger aux questions théologiques pour ne pas reconnaître, au silence observé sur certains points, d'une part, aux affirmations peut-être insuffisamment étayées, d'autre part, le théologien tenu à certaines réserves et l'homme de foi, pour lequel les évidences morales complètent et expliquent les témoignages strictement historiques.

Nous ne serions pas étonné que ce livre parût terriblement radical à beaucoup de chrétiens traditionalistes. Il ne nous appartient pas de discuter ici leur jugement ni même de doser l'hérésie imputable à M. Stapfer. A la *Revue de l'Histoire des Religions* nous ne connaissons les orthodoxies et les hérésies que comme des phénomènes historiques et nous savons, pour avoir porté nos études sur beaucoup de religions différentes, que l'on est presque toujours à la fois l'orthodoxe par rapport aux uns et le libéral par rapport aux autres. Tout ce que nous voudrions faire observer ici, c'est que l'idée même d'écrire une Vie

de Jésus est une idée qui n'a pris naissance et qui ne pouvait prendre naissance qu'à une époque où la dogmatique traditionnelle était fortement battue en brèche. Retracer la vie de Jésus, c'est nécessairement retracer le cours de l'existence humaine du Christ, c'est-à-dire de l'une des deux natures du Christ de la dogmatique orthodoxe. Il n'est pas possible qu'il en soit autrement. On n'écrit pas l'histoire de Dieu pour la très simple raison qu'il n'y a pas de développement historiquement constatable en Dieu. Faire l'histoire de Dieu, c'est faire de la métaphysique. Aussi y a-t-il une certaine naïveté de la part des théologiens attachés au dogme traditionnel, lorsqu'ils reprochent à un historien qui écrit une Vie de Jésus de ne pas décrire l'histoire de la seconde personne de la Trinité en même temps que l'histoire de Jésus de Nazareth. Au point de vue de la dogmatique traditionnelle, il est tout simplement impossible d'écrire une Vie de Jésus au sens où tout le monde aujourd'hui entend une biographie véritablement historique. Et c'est bien pour cette raison qu'aucun des grands docteurs de l'Église du passé n'a eu l'idée d'en écrire une, quoique la personne du Christ leur parût à tous la personnalité centrale de l'histoire.

Peut-être M. Stapfer eût-il agi sagement en faisant davantage ressortir ces conditions inéluctables d'une œuvre comme la sienne. Il s'est borné à les indiquer d'une manière indirecte en des termes qu'il est équitable de reproduire littéralement : « Le croyant dit : Jésus ne sera jamais expliqué par la science, parce qu'il est la révélation de Dieu lui-même, et que l'incompréhensible est un des signes les plus certains de sa Divinité. L'historien pur dira toujours : Jésus n'est pas expliqué par la science, parce que les documents manquent, et que nous n'avons pas sur lui assez de données pour résoudre par l'histoire l'énigme de son apparition. Mais cette échappatoire n'embarrasse pas le croyant. Il lui suffit qu'aucune constatation scientifique ne s'oppose à sa foi ; car il ne demande pas à la science d'établir sa foi, de la prouver, de la démontrer vraie. La foi ne se démontre pas ; elle s'affirme, elle se montre seulement, sous peine de cesser d'être la foi, et de devenir ce qu'on appelle la vue, c'est-à-dire la certitude sensible ou la certitude intellectuelle. Or, dans les questions de foi, il ne peut y avoir ni évidence sensible, ni évidence intellectuelle mais seulement évidence morale » (*Introduction*, p. XII et XIII).

M. Stapfer, de propos délibéré, a voulu faire œuvre d'historien tout simplement. Ses convictions religieuses et morales ont, nous le croyons, plus d'une fois influencé son appréciation des témoignages historiques, mais c'est en quelque sorte à son insu. Et dans un pareil sujet il ne nous paraît guère possible qu'il en soit autrement. Ce qu'il y a de plus original et de plus piquant dans ce premier volume, c'est justement qu'il a voulu faire œuvre d'historien dans la reconstruction d'une partie de la vie de Jésus sur laquelle nous n'avons presque pas de renseignements historiques. Fort sagement, en effet, il a complètement laissé de côté les poétiques traditions recueillies par le premier et le troisième évangéliste, probablement parce qu'il ne pouvait reconnaître aucune valeur

historique à ces récits contradictoires et étrangers à la plus ancienne histoire évangélique. Nous disons : probablement; car il se borne à déclarer que l'on gâte ces récits en les touchant (p. IV), et il se dispense ainsi d'en faire la critique historique, ce qui entraîne cette curieuse conséquence que, dans ce livre consacré à l'enfance et à la jeunesse de Jésus, il n'est pas parlé de sa naissance.

« Les premiers chrétiens, écrit M. Stapfer (p. IV), surpris de la sobriété des récits évangéliques, ont essayé de suppléer au silence de l'histoire, et ont composé des Évangiles apocryphes de l'enfance. Je tente un travail de ce genre; mais ce n'est pas une œuvre d'imagination pure, comme celle des auteurs des légendes antiques, que j'ai l'intention d'écrire. Je voudrais dire ce qu'a dû être la vie de Jésus jusqu'à trente ans, en tirant des faits connus quelques faits inconnus, et en me bornant à observer et à raconter. » — Reconstituer *ce qu'a dû être* l'enfance et la jeunesse de Jésus, tel est à proprement parler le but que s'est proposé M. Stapfer : étant donné tout ce que nous savons sur la vie, les mœurs, les idées, les croyances, les pratiques des Juifs palestiniens à l'époque où naquit et grandit Jésus, il a tenté de nous montrer Jésus enfant et jeune homme, vivant comme un enfant ou un jeune homme placé dans un pareil milieu *a dû* vivre. A cet effet il nous décrit successivement la maison paternelle, la bourgade de Nazareth et le paysage que Jésus voyait chaque jour, les premières croyances qui lui furent inculquées par sa mère, l'instruction primaire qu'il reçut à la synagogue, les jeux auxquels il participait avec les enfants de son âge, le culte du sabbat auquel il assistait, les pèlerinages qu'il faisait avec ses parents à Jérusalem, et à mesure qu'il développe cette évocation du passé il cherche à en dégager les impressions éprouvées par Jésus, en se fondant sur les inductions autorisées par la connaissance que nous avons de ce même Jésus pendant son ministère public. Toute cette partie est très intéressante; on reconnaît ici l'auteur de *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, si parfaitement familiarisé avec les moindres détails des antiquités juives qu'il en arrive à décrire les choses comme s'il les avait vues. Voici un exemple de cette reconstitution des lieux où vécut Jésus : « Si nous faisons l'inventaire du mobilier de Joseph, nous remarquons d'abord un établi, semblable aux nôtres, et ses outils de charpentier; un fourneau de cuisine à deux réchauds, une plaque de fer pour griller le blé ou cuire le pain, quelques outres, des écuelles de bois, une ou deux cruches de terre, des gobelets et des tasses, voilà tout le ménage. Joseph et Marie n'ont ni assiettes, ni fourchettes, ni cuillers. Les lits sont des couchettes portatives, roulées chaque matin et placées sur des étagères pratiquées dans les murs. Quelques nattes et coussins sur lesquels on s'assied, accroupi à la mode orientale, et un vaste coffre complètent le mobilier. Ce coffre sert, pendant la saison chaude, à enfermer les tapis et les couvertures. Outre ces objets, Joseph et Marie possèdent une lampe, un boisseau, un balai et un moulin », etc. (p. 22).

Après la description de l'enfance, — réaliste, mais d'un réalisme très simple et sans recherche, d'où se dégage une véritable poésie — nous passons à la jeunesse. M. Stapfer montre les études et les lectures que Jésus a dû faire, toujours d'après le même principe qu'il fit ce qu'un jeune Juif sérieux et profondément pieux faisait alors. Il recherche les impressions que durent provoquer en Jésus les croyances populaires de son entourage, les tendances politiques, religieuses, morales des Pharisiens et des Esséniens, des Sadducéens, et comment dut se former peu à peu en Jésus son idéal messianique, la spiritualisation de l'idéal messianique plus temporel de son peuple. Jean-Baptiste entre en scène et exerce une profonde action sur son disciple ; mais à l'égard de celui-ci comme à l'égard de tous les autres antécédents auxquels il se rattache, Jésus demeure indépendant ; il leur prend ce qui en eux et dans leurs enseignements a une valeur permanente, rejetant énergiquement ce qui est périssable et dépassé.

Après le baptême par Jean-Baptiste Jésus a déjà conscience d'être le Messie. Mais n'est-il pas victime d'une prodigieuse illusion? Et, s'il est vraiment le Messie, quel Messie est-il? Le Messie temporel de son peuple ou le Messie spirituel? Une dernière crise s'ouvre pour lui, que les traditions évangéliques ont concentrée et dramatisée dans le récit de la tentation. Il en sort affermi dans sa conscience messianique. Son Royaume sera purement spirituel. Mais M. Stapfer ne pense pas que Jésus ait dès ce moment saisi dans toute sa grandeur la notion du Messie souffrant et se sacrifiant, ni même que le Royaume national prédit par les Prophètes ne doive pas se réaliser. « Si son Royaume, écrit-il p. 177, est purement spirituel, et s'il sépare la politique de la religion, ce n'est pas que Jésus n'ait une sympathie profonde pour les espérances nationales de son peuple. Il nourrit l'espoir que ce peuple comprendra que le Royaume est uniquement religieux et qu'il peut être, en même temps, le Royaume national. »

Toute la seconde partie qui nous mène ainsi jusqu'au début de l'activité publique de Jésus, offre beaucoup plus de prise à la critique que la première. Tout d'abord nous sommes ici sur un terrain où nous disposons de témoignages historiques. M. Stapfer les utilise sans en discuter la valeur. Pourquoi, par exemple, admettre l'exactitude du récit du IVe Évangile quand il parle des baptêmes conférés par Jésus et ses disciples à côté des baptêmes de Jean, et repousser ce même témoignage quand il implique la reconnaissance du Messie rédempteur par ce même Jean-Baptiste? Il est indispensable de s'expliquer sur les différences irréductibles de la préparation de Jésus à son ministère d'après le IVe Évangile et d'après les synoptiques. Peut-être M. Stapfer nous donnera-t-il satisfaction sur ce point dans le volume suivant? Il eût mieux valu commencer par là. La critique des sources est la condition *sine quâ non* de toute Vie de Jésus à partir du jour où il quitte Nazareth.

Il nous semble en outre que M. Stapfer a accordé une part trop grande au Pharisaïsme et surtout à l'Essénisme dans la préparation de Jésus. Les Esséniens et les Pharisiens étaient anti-sacerdotaux et anti-ritualistes comme Jésus,

c'est incontestable; mais ils étaient les uns et les autres des formalistes et des légalistes renforcés; or le formalisme et le légalisme ne sont pas moins étrangers à la piété de Jésus que le ritualisme sacerdotal. M. Stapfer, il est vrai, donne à la qualification de « pharisien » une extension tellement grande qu'elle comprend en réalité presque tout le peuple juif. Il y avait, en effet, pharisien et pharisien. Mais, sous peine de faire perdre à ce terme sa valeur, il convient de le réserver pour ceux qui font essentiellement consister la religion dans la pureté légale, quels que puissent être les enseignements moraux d'une portée plus universaliste qu'ils ajoutaient à cette conception fondamentale de la religion. Jésus certainement ne fut pas de ceux-là. Il y aurait lieu, ce nous semble, de chercher ailleurs les véritables ancêtres spirituels de Jésus, chez ces « anavim », ces « pauvres », ces « humbles », qui professaient un judaïsme beaucoup plus détaché de la Loi, pour lesquels les Prophètes et les Psaumes étaient encore plus précieux que la Thorah et qui, malgré une certaine étroitesse de piété provenant de ce que leur horizon était très restreint, n'en avaient pas moins conservé ce qu'il y avait de meilleur dans la tradition de leurs pères : la foi morale, dégagée des servitudes légales comme des servitudes rituelles, dont les Psaumes d'Israël demeurent la sublime profession. C'est cette foi-là que Jésus a vécue et a proclamée, la foi du cœur et de la conscience, sans l'intellectualisme pharisien, sans le cléricalisme sadducéen, sans le séparatisme essénien, en lui communiquant une telle chaleur de vie morale, une telle intensité d'amour qu'elle a rayonné depuis lors sur une grande partie de l'humanité comme la puissance la plus haute et la plus bienfaisante d'inspiration religieuse et morale à laquelle l'homme puisse recourir. Ce qui nous manque dans le livre de M. Stapfer, c'est la part légitime à faire aux hommes pieux de Galilée qui n'étaient ni pharisiens, ni sadducéens, ni esséniens, mais simplement des hommes de piété, mettant toute leur confiance et toute leur espérance en l'Éternel.

Beaucoup d'autres questions se dressent encore à propos de la seconde partie du livre. Il serait trop long de les examiner toutes. Un point toutefois doit encore être signalé. M. Stapfer affirme de la manière la plus positive que Jésus eut conscience d'être le Messie dès le baptême de Jean-Baptiste, même avant. Cela ne nous paraît pas prouvé, et nous aurions aimé que M. Stapfer justifiât davantage son assertion. Si dès le début Jésus a cru être le Messie destiné à fonder lui-même le Royaume des cieux, comment se fait-il qu'il commence sa prédication en disant tout comme Jean-Baptiste, « Repentez-vous, car le Royaume des cieux *approche* » et non : « le Royaume des cieux est venu » ? Comment se fait-il que ses apôtres ne le reconnaissent comme Messie qu'à la veille de son départ pour la Judée, alors que toute la première partie de son ministère est déjà passée, et qu'à cette époque encore les autres disciples, moins intimement unis à lui que les Douze, le prennent pour Jérémie, pour Élie ou pour un des prophètes, c'est-à-dire pour un précurseur du Messie ? Est-il admissible que Jésus se soit fait connaître comme le Messie en Galilée pendant la plus grande partie

de son ministère, sans que la contradiction entre son messianisme spiritualiste et la notion temporelle des Pharisiens ait éclaté et sans qu'une violente opposition se soit produite contre ce que les rigoristes appelèrent le « blasphème » de Jésus? Il faudrait alors supposer que Jésus, ayant dès le début conscience d'être le Messie, n'en aurait rien dit, pas même à ses disciples les plus intimes, qu'il aurait parlé en précurseur du Messie, quoiqu'il sût être plus qu'un précurseur ! Tout cela nous paraît inadmissible. Nous croyons beaucoup plus vraisemblable que Jésus, sollicité peut-être dès le début par la pensée qu'il était le Messie, en tout cas convaincu dès le début que son Père céleste lui avait confié la mission de travailler à l'établissement du Royaume des cieux, n'est parvenu à la pleine conscience de sa messianité qu'en voyant les populations galiléennes et spécialement ses plus fidèles disciples lui reconnaître cette dignité et confirmer ainsi son inspiration personnelle. En même temps la conscience messianique de Jésus, au contact de la réalité, s'était précisée; le procès de spiritualisation du messianisme s'était achevé dans l'intuition suprême du sacrifice messianique. Il y a là une double évolution qu'il suffira d'indiquer ici. Mais ce qui nous paraît certain, c'est que l'histoire du ministère de Jésus est inexplicable, si l'on admet que dès le début il eut l'assurance d'être le Messie.

Les deux volumes suivants nous montreront comment M. Stapfer résout cette difficulté. Nous les attendons avec un vif intérêt. Ici, plus encore que dans ce premier volume pour lequel les documents étaient si rares, il importe de suivre fidèlement la méthode historique. M. Stapfer n'aura pas rendu un petit service à la science religieuse, s'il parvient à nous donner une Vie de Jésus, à la fois facile à lire pour tout le monde et reposant néanmoins sur de solides études scientifiques.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Nous complétons ci-dessous la liste des cours et conférences relatifs à l'étude des religions dans les divers établissements d'enseignement supérieur de Paris, dont la première partie a paru dans la précédente livraison (p. 190 et 191). Nulle part, peut-être, les étudiants désireux de se familiariser avec l'histoire des phénomènes religieux de l'humanité ne trouveront un ensemble d'enseignements aussi riche et aussi varié.

Au *Collège de France*, en dehors du cours déjà mentionné de M. *Albert Réville* sur l'Église chrétienne depuis le Concile de Nicée de 325 jusqu'aux premières conquêtes musulmanes, nous relevons sur le programme des conférences celles de MM. :

Jacques Flach, sur les Coutumes et les Institutions des peuples de l'Afrique et de l'Océanie.

Cagnat, sur la Topographie antique de la ville de Rome.

Clermont-Ganneau, sur les Inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, en particulier les Inscriptions nabatéennes, et sur Divers monuments sémitiques récemment découverts.

Maspero, sur les Textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte et sur l'Histoire des plus anciennes dynasties égyptiennes.

Philippe Berger, sur le Premier livre de Samuel et sur la Géographie historique de la Phénicie et de la Palestine.

Rubens Duval, sur le Targoum de Job.

Sylvain Lévi, sur l'Histoire de l'Inde aux premiers siècles de l'ère chrétienne et sur le Kumâra-Sambhava.

Maurice Croiset, sur l'Iliade et les origines de l'épopée en Grèce.

Thamin, sur les Œuvres philosophiques et morales de Fénelon.

Gaston Paris, sur le Cycle épique de Guillaume d'Orange.

Chuquet, sur le Nibelungenlied.

Léger, sur le Cycle épique de Kosovo.

A la *Faculté des Lettres*, nous relevons sur le programme les conférences de MM. :

Brochard, sur la Théorie du souverain bien dans la philosophie grecque.

Decharme, sur les Idées religieuses dans la littérature grecque au IVe et au IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

Bouché-Leclercq, sur l'Histoire de l'Empire Romain au IVe siècle de l'ère chrétienne.

V. Henry, sur des Textes védiques.

Lemonnier, sur l'Évolution des doctrines de la Renaissance à partir du XVIe siècle et ses rapports avec l'histoire générale.

A la *Faculté de théologie protestante*, voici la partie historique du programme :

M. *Ménégoz* interprète l'Épître aux Hébreux.

M. *Sabatier* explique l'Évangile selon saint Jean.

M. *Ehrhardt* étudie les Idées morales du Nouveau Testament.

M. *Lods* traite de l'Histoire de la religion d'Israël.

M. *Stapfer* interprète la Ire Épître de saint Paul aux Corinthiens.

M. *Bonet-Maury* expose l'Histoire de la Réformation et étudie l'Histoire des Académies protestantes.

M. *Samuel Berger* enseigne l'Histoire de l'Église au XIXe siècle et fait l'Histoire de l'art chrétien.

M. *Jean Réville* retrace l'Histoire de la littérature chrétienne depuis la fin du IIe siècle et explique la Correspondance de saint Cyprien.

M. *Vaucher* traite de l'Histoire de la Constitution de l'Église.

M. *Allier* expose la Philosophie de la religion de Kant et étudie la Psychologie des peuples non civilisés dans leurs rapports avec les missions chrétiennes.

M. *Ernest Stroehlin* fait un cours libre sur l'Égypte et la Chaldée dans leurs rapports avec Israël.

A côté des établissements officiels où se donne l'enseignement supérieur, il y a aussi des ressources pour les amis des études religieuses à l'*Institut catholique de Paris*, institution privée, composée d'une Faculté de théologie, d'une Faculté de droit et d'une École libre de Hautes Études littéraires et scientifiques. Dans le programme des conférences de la *Faculté de théologie* (catholique naturellement) nous trouvons les cours historiques suivants :

M. *Vigouroux* traite des Origines bibliques.

M. *Fillion* explique les Prophetæ minores à partir de Michée.

M. *Beurlier* expose l'Histoire de l'Église pendant les premiers siècles.

M. *Clerval* enseigne l'Histoire de l'Église pendant le Moyen Age.

M. *Baudrillart* traite de l'État de l'Église aux XIVe et XVe siècles, des origines et des causes de la Réforme protestante.

M. *Graffin* interprète les Psaumes.

M. *Largent* expose l'Histoire de l'Apologétique.

MM. *Gasparri* et *Boudinhon* interprètent respectivement les livres III et II des Décrétales. M. *Boudinhon* enseigne aussi l'Histoire canonique du mariage.

M. *Pisani* parle des Églises orientales unies et dissidentes.

En vérité, l'occasion de faire de fortes études sur les phénomènes de la vie religieuse de l'humanité ne manque pas à notre jeunesse, et nous nous félicitons de constater qu'un nombre chaque année croissant d'étudiants étrangers comprennent tout ce que l'Université de Paris et le milieu scientifique parisien peuvent leur offrir de ressources. Nous en avons un témoignage éloquent dans le dernier rapport de la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études, qui accuse trois cent quarante inscriptions pendant l'année scolaire 1894-1895 (en augmentation considérable sur les années précédentes) et constate que l'on n'a pas relevé moins de dix-neuf nationalités différentes sur les feuilles d'inscription. Parmi ces hôtes de la Ve Section des Hautes Études, spécialement consacrée à notre discipline, les Suisses sont proportionnellement les plus nombreux; les Italiens et les Espagnols ne sont pas représentés. A mesure que l'on connaîtra mieux à l'étranger la grande extension qu'a prise notre enseignement supérieur dans les vingt dernières années, nous ne doutons pas que l'afflux des visiteurs de nos Écoles augmente encore considérablement. Ils pourront apprendre dans ce milieu que, à côté du Paris qui s'amuse vers lequel accourent un si grand nombre de leurs compatriotes, il y a un Paris laborieux qui fait moins de bruit, mais où l'on travaille beaucoup et qui mérite de ne pas être passé sous silence quand l'on juge la France et sa capitale.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 18 *octobre* : M. *Clermont-Ganneau* rectifie la lecture d'une inscription grecque du Hauran; il y voit une dédicace à *Jupiter Sapphatonien*, c'est-à-dire de Saphatt, aujourd'hui Safa. Le monument est originaire de ce pays.

— *Séance du* 22 *novembre* : M. *Hild* envoie un mémoire sur une dédicace, trouvée près de Poitiers, à la divinité d'Auguste et au génie d'*Apollon*. Il observe que l'on trouve ici pour la première fois en épigraphie gauloise le nom celte donné à Apollon.

M. *Léopold Delisle* entretient l'Académie de plusieurs remarquables manuscrits provenant de la vente de la bibliothèque de M. Dauphin de Verna, à Crémieu, et qui ont été acquis par la Bibliothèque nationale et par la Bibliothèque de Lyon. Cette dernière notamment est entrée en possession d'un volume contenant la fin du Deutéronome, le livre de Josué et les vingt premiers chapitres des Juges, où il faut voir la suite de la célèbre vieille version latine dite du *Pentateuque de Lyon*. Cette découverte prouve que la version originelle ne comprenait pas seulement le Pentateuque, mais aussi d'autres livres bibliques.

— *Séance du* 6 *décembre* : On a trouvé à *Éleusis*, au cours des fouilles entreprises par la Société archéologique d'Athènes, des objets égyptiens, notamment des scarabées. M. *Maspero* a reconnu que c'étaient des amulettes de l'époque ptolémaïque. Ils ne peuvent donc pas être invoqués à l'appui de la thèse de M. Foucart sur les origines égyptiennes des cultes éleusiniens.

Les concours. — Dans la séance publique annuelle du 15 novembre, l'Académie a décerné les prix remportés en 1895. Aucun mémoire n'est parvenu sur la question, déjà une fois prorogée : « Étude comparative du rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras ». Cette question est retirée du concours.

Le *Prix de la Grange* a été décerné à M. *Alfred Jeanroy*, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse, pour ses *Observations sur le théâtre religieux au Moyen Age dans le midi de la France* et pour sa publication d'une collection de mystères provençaux.

Le *Prix Saintour* est partagé également entre M. *Victor Bérard* pour son livre *De l'origine des cultes arcadiens*, et M. *Michel Clerc*, pour son ouvrage sur *Les Métèques athéniens*.

M. *Foucher*, maître de conférences sur les Religions de l'Inde à l'École des Hautes Études, a obtenu une somme de 7,400 francs sur les arrérages de la *Fondation Garnier* pour une mission dans l'Inde septentrionale, notamment dans le Népal et le Kachmir.

Parmi les sujets des prochains concours, l'histoire des religions est intéressée aux suivants :

Prix ordinaire pour 1897 : « Étudier, d'après les inscriptions cunéiformes et les monuments figurés, les divinités et les cultes de la Chaldée et de l'Assyrie » — pour 1898 : « Étude sur les sources des martyrologes du XIe siècle » (en se bornant aux textes primitifs, sans leurs adjonctions postérieures).

Prix Bordin pour 1897 : « Étudier dans ses traits généraux le recueil de traditions arabes intitulé Kitab el-Aghâni (le Livre des Chansons); signaler, au moyen de citations, l'importance de ce livre pour l'histoire politique, littéraire et sociale des Arabes. »

*
* *

Publications récentes : *A. Lang. Mythes, Cultes et Religion*, traduit par *Léon Marillier*, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, avec la collaboration de *A. Dirr*, élève de l'École des Hautes-Études (Paris, Alcan, 1896, gr. in-8 de XXVIII et 680 p.). — L'« Introduction » mise par M. Léon Marillier en tête de ce volume a paru dans notre précédente livraison (p. 116 et suiv.) sous le titre : *Rôle de la psychologie dans les études de mythologie.* Quant au livre lui-même, il est connu de tous les mythologues qui lisent l'anglais (*Myth, ritual and religion*). M. Marillier a rendu service à la fois par la traduction et par l'Introduction : par la traduction, parce que la réforme opérée par l'École anthropologique, dont A. Lang est le plus brillant promoteur, a été si considérable qu'elle est depuis longtemps sortie du cercle étroit des mythologues de profession, de telle sorte qu'il est bon de procurer au public, non familiarisé avec l'anglais, l'occasion de lire ce livre en français et de se rendre

compte de sa valeur propre; — par l'Introduction, parce que, en rendant accessible à toute une série de nouveaux lecteurs l'ouvrage si instructif et si captivant de Lang, il leur a en même temps montré les défauts ou plutôt les lacunes de la méthode anthropologique, lorsqu'elle est appliquée sans esprit philosophique. Il n'y a pas de méthode exclusive pour l'interprétation des légendes et des mythes; nous avons toujours soutenu cette thèse libérale dans la *Revue*; il n'y a pas d'orthodoxie dans la science des religions. Astreinte à la méthode scientifique, comme toute histoire sérieuse, elle peut et doit se servir de toutes les ressources que l'observation du présent, l'étude du passé et les essais antérieurs des mythologues mettent à sa disposition. Dégager les faits, les observer et en accumuler le plus grand nombre possible : cela est excellent et indispensable. Mais en histoire les faits ne valent que par leur explication, c'est-à-dire par la manière dont ils se rattachent à leurs antécédents et à leurs conséquents. Aussi ne suffit-il pas de multiplier les fiches, d'accumuler des exemples d'un même genre de croyances ou de rites ou de légende; un seul exemple bien expliqué vaut plus pour l'intelligence de la vie religieuse de l'humanité que mille faits entassés pêle-mêle à cause d'une certaine analogie extérieure. Une seule analyse chimique d'une goutte d'eau nous apprend plus sur la nature de l'eau que le dénombrement de milliers de gouttes semblables. Mais les procédés de l'analyse chimique ne sont pas les mêmes pour tous les corps. Il en est de même pour les mythes de l'enfance humaine et pour ces autres grands mythes de la pensée plus mûre qui sont les dogmes ; ils ne s'expliquent pas tous de la même façon. De plus, on ne saurait prétendre les avoir compris que lorsqu'on les a ramenés à leurs causes, non pas accidentelles, mais vraiment humaines. Dire d'un mythe ou d'une légende qu'ils sont issus d'une devinette, d'une altération philologique ou d'un rêve, ce n'est pas les expliquer suffisamment, car leur véritable signification, c'est-à-dire ce qui en faisait la valeur aux yeux des générations successives qui y ont adhéré, ce n'est pas l'origine première, dont elles n'avaient aucune notion le plus souvent, c'est le sens religieux, moral, philosophique ou tout simplement parfois les émotions agréables ou désagréables qui s'y rattachaient pour elles.

L'ouvrage de M. Lang joint à l'Introduction de M. Marillier contribueront, nous l'espérons, à ramener sur ces questions capitales l'attention des lecteurs français. Ce sera là un grand service rendu à nos études qui, autrement, risquent d'être submergées par les flots sans cesse montants d'un folklore dépourvu de méthode, où roulent dans la plus étrange confusion le bon et le mauvais, les observations sérieuses et les racontars de faits divers, les bizarreries et les constatations importantes. L'admission de ce livre dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » de l'éditeur Alcan lui assure dès à présent un nouveau cercle de lecteurs, d'autant que M. Lang est un des plus charmants écrivains de notre époque, spirituel et clair, joignant en quelque sorte les dons du génie français à ceux du génie anglais. Il y a peu de livres

d'imagination de nos jours dont la lecture soit aussi captivante que celle de ce livre d'une haute valeur scientifique et fondé sur une érudition aussi étendue que solide.

Ajoutons encore que M. Marillier a utilisé l'édition hollandaise due à notre collaborateur, M. Knappert, et lui a emprunté un grand nombre de notes, auxquelles il a joint quelques références personnelles intéressantes pour les lecteurs français. Un index très détaillé facilite l'usage courant de ce beau livre, que nous remercions M. Marillier d'avoir mis à la portée de tous nos compatriotes cultivés.

*
* *

Édouard Montet. Brésil et Argentine. Notes et impressions de voyage (Genève, Eggimann ; Paris, Fischbacher; petit in-8 de IX et 280 p., ill.). Nos lecteurs ont eu également les prémices de ce charmant petit volume dans l'article sur « La religion et la superstition au Brésil ». Notre collaborateur n'a pas prétendu publier une étude scientifique des pays où il a fait un séjour prolongé pour se reposer des fatigues d'un enseignement surchargé à l'Université de Genève. Il a jeté sur le papier ses notes et impressions, à la demande instante de ses amis, et il nous a donné ainsi un livre de lecture facile, dont la valeur consiste justement dans la fraîcheur des observations, l'absence de toute thèse préconçue, le laisser-aller des développements. M. Montet a vu les choses en voyageur, avec une sympathie éclairée pour les diverses sociétés qu'il a traversées ou effleurées, également éloigné de la condamnation mesquine de tout ce qui n'est pas conforme à nos idées et de l'admiration béate pour tout ce qui est étranger à nos mœurs. Dès à présent, la première édition est épuisée.

*
* *

John Viénot. La vie ecclésiastique et religieuse dans la principauté de Montbéliard au XVIIIe *siècle* (Paris, Fischbacher ; gr. in-8 de XII et 386 p.). Voici une bonne et forte étude d'histoire locale qui a valu à son auteur la « licentia docendi » à la Faculté de théologie protestante de Paris. M. John Viénot, pasteur-président du consistoire de Montbéliard, appartient, par ses origines et par ses fonctions actuelles, à l'Église luthérienne de ce petit pays si original de Montbéliard, qui a toujours été français de langue, mais qui n'est entré dans le giron national français qu'à la Révolution en 1793, et qui doit à son existence indépendante sous le gouvernement des princes de Wurtemberg, à ses relations de voisinage avec les cantons jurassiens de la Suisse et à sa profession protestante conservée depuis le XVIe siècle, d'avoir encore aujourd'hui un caractère particulier au sein de la grande unité française. Il y a donc là un terrain nettement circonscrit pour l'historien, d'un intérêt médiocre pour l'his-

toire générale du monde occidental, parce qu'il ne rend que l'écho des grands mouvements de la pensée occidentale, sans que ses habitants aient fait entendre une note qui leur fût propre dans le concert européen; mais d'un intérêt d'autant plus piquant pour ceux qui veulent suivre dans l'intimité de la vie locale les réactions provoquées par les courants généraux de l'esprit humain depuis la Renaissance jusqu'à notre siècle.

M. Viénot a circonscrit ses recherches à la vie religieuse et ecclésiastique du pays de Montbéliard, en s'attachant spécialement à ce mot « vie », c'est-à-dire en ne se bornant pas à grouper des renseignements, mais en s'efforçant de saisir les impressions, les actions et réactions des doctrines, des besoins religieux, des tendances successives de la théologie au XVIIIe siècle, dans l'âme même de ces tranquilles populations et de leurs conducteurs spirituels. Une visible sympathie pour l'Église qu'il dessert se manifeste à travers ces pages; l'auteur ne s'en cache pas, et, d'ailleurs, où aurait-il pris la patience et le courage nécessaires pour entreprendre une œuvre aussi fouillée sinon dans le sentiment légitime d'affection et de reconnaissance envers sa patrie spirituelle? Mais cette sympathie, si elle tempère parfois des jugements que l'on voudrait voir plus énergiques, n'altère en rien la sincérité du récit lui-même, et ce n'est pas trop dire que de reconnaître dans ce livre un modèle d'histoire locale, fondé sur une connaissance minutieuse des hommes et des choses, résultant d'un dépouillement consciencieux des archives régionales et inspiré d'une généreuse largeur d'esprit théologique. Le seul point où l'auteur nous semble avoir été incomplet, c'est dans l'analyse de l'action de la philosophie du XVIIIe siècle au sein des populations montbéliardaises. Il n'explique pas comment il se fait que la Révolution fut accueillie avec faveur par la majorité, malgré tout ce qu'elle avait de contraire aux enseignements qui avaient seuls régné jusqu'alors. L'histoire qu'il retrace fournissait cependant des éléments de l'explication, et une appréciation moins dédaigneuse de la philosophie du XVIIIe siècle lui aurait permis de les faire ressortir. Cette réserve faite, nous ne pouvons que féliciter M. Viénot de sa remarquable étude historique.

*
* *

A. Carrière. La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. — Nos lecteurs savent quelle révolution M. Carrière est en train d'opérer dans l'historiographie arménienne par ses études sur Moïse de Khoren. En dégageant par une judicieuse analyse les sources utilisées par le grand historien arménien, il a prouvé que l'Histoire d'Arménie ne pouvait pas avoir été écrite avant les premières années du VIIIe siècle. Comme, d'autre part, nul auteur ne cite Moïse de Khoren et ne connaît son ouvrage avant Jean VI Catholicos, dont les ouvrages datent du premier quart du Xe siècle, il y a dans ces deux époques un *terminus a quo* et un *terminus ad quem* entre lesquels il faut chercher la solution du problème.

Poursuivant les mêmes études, M. Carrière reprend maintenant l'examen des sources utilisées par Moïse de Khoren, non plus pour déterminer la date de son activité littéraire, mais pour montrer de quelle façon arbitraire il utilisait ses documents, ou, pour employer l'expression de l'auteur, de quelle façon il les « arménisait ». C'est un spécimen de cette méthode historique de Moïse qu'il a donné dans le mémoire ci-dessus énoncé, qui fait partie du magnifique volume du *Centenaire de l'École des Langues orientales vivantes* (Paris, Imprimerie nationale; en dépôt chez Leroux). Il y étudie les chap. XXIV à XXXVI du second livre de l'*Histoire d'Arménie* où sont racontés les règnes d'Arscham, d'Abgar, d'Ananoun et de Sanatrouk, et où se trouve le célèbre récit de la correspondance d'Abgar avec Jésus-Christ et avec Tibère. L'histoire de cette légende a fait l'objet de nombreux travaux (Harnack, Zahn, Lipsius, Tixeront, etc.) depuis la publication du texte complet de la *Doctrine d'Addai* par M. George Phillips en 1876, mais la critique de ce document était toujours dominée par l'opinion traditionnelle d'après laquelle Moïse de Khoren, qui avait utilisé cette source ou sa traduction arménienne (*Lettre d'Abgar*, citée par lui comme livre de *Léroubna*), aurait écrit dans la seconde moitié du ve siècle. M. Carrière ouvre de nouvelles perspectives sur l'origine de ce document, puisque le *terminus ad quem* de sa composition (c'est-à-dire son utilisation par Moïse de Khoren) se trouve retardé. Il montre que Moïse a eu sous les yeux, non le texte syriaque, mais la traduction arménienne, et que celle-ci a subi des altérations tendancieuses et caractéristiques et croit pouvoir établir que l'intercalation de la légende d'Abgar dans l'*Histoire d'Arménie* est bien l'œuvre personnelle de Moïse. Il faut lire dans le texte la comparaison suivie du récit de Moïse avec ses sources pour s'édifier complètement sur sa manière d'écrire l'histoire. Cela ne se laisse pas résumer. Si le prestige de Moïse historien y perd, son imagination y paraît vraiment admirable et digne de ce titre de « prince des poètes » que les écrivains arméniens lui décernent volontiers.

*
* *

Samuel Berger. Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan (Paris, Klincksieck). Cette nouvelle contribution à l'histoire de la Bible latine par M. Samuel Berger est tirée des « Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres Bibliothèques » (t. XXXV, 1re partie). Il s'agit d'un manuscrit de la Vulgate qui n'est pas plus ancien que le XIIIe siècle (Bibl. nat., Mss. lat., 321), mais dans lequel une partie du livre des *Actes* (ch. I à XIII, 6, et XXVIII, 16-30) a conservé les leçons les plus anciennes et les meilleures d'un texte antérieur à celui de saint Jérôme. M. Berger l'a comparé avec le *Codex Laudianus*, le *Gigas librorum*, le Palimpseste de Bobbio, le Codex Bezæ. Il y reconnaît le texte typique de la frontière catalane, par moitié espagnol et languedocien, et il pose

la question suivante : « Y a-t-il lieu de distinguer ici, comme on fait à raison pour les Évangiles, entre les textes européens et italiens ? En d'autres termes, y a-t-il eu, pour le livre des *Actes*, en dehors des textes anciens dits africains, un seul groupe ou deux groupes de traductions ? »

*
* *

M. *A. Loisy* a complété son *Histoire du Canon de l'Ancien Testament* et son *Histoire du Canon du Nouveau Testament* par deux volumes sur l'*Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, qui sont consacrés à l'Ancien Testament (Paris, Picard; in-8 de 314 et 245 p.). L'ancien professeur de l'Institut catholique de Paris y a consigné le contenu des cours qu'il professait avant d'avoir été forcé de renoncer à l'enseignement. Il ne pouvait faire de meilleure réponse à ceux qui ont commis la faute de briser son activité professorale et qui ont compromis l'autorité scientifique de l'institution en condamnant l'homme qui lui faisait le plus d'honneur.

Nous avons reçu les tirés à part de deux excellents articles de M. *Paul Lejay* : *Saint Césaire, évêque d'Arles* (extrait de la *Revue du Clergé français*, 15 septembre et 15 novembre) et *Notes d'ancienne littérature chrétienne, Les Sermons de Césaire d'Arles* (extrait de la *Revue Biblique*, octobre). Ces deux articles se rattachent à la belle thèse de doctorat sur *Saint Césaire, évêque d'Arles*, à laquelle la *Revue* consacrera bientôt un compte-rendu. Le second renferme des observations fines et judicieuses sur les particularités de langue et de style qui peuvent éclairer la critique dans le triage si difficile des sermons de Césaire, conservés le plus souvent dans des recueils où ils sont attribués à d'autres prédicateurs.

Dans la même livraison de la *Revue Biblique*, M. l'abbé *Aurèle Quentin*, qui professe un cours libre à l'École des Hautes Études sur la Religion assyro-chaldéenne, a publié une importante *Inscription inédite du roi Assurbanipal*, copiée au Musée Britannique dès 1886. Le roi Assurbanipal y rappelle qu'il a reconstruit l'Esagil, ramené le dieu Marduk à Babylone, confirmé les lois et les coutumes de cette ville et placé sur le trône babylonien son frère talimu Samas-Sum-Ukin. La *Revue* donne le texte cunéiforme et la transcription ; M. Quentin en donnera prochainement le commentaire.

— Les membres de l'École française de Rome continuent la publication des recueils de bulles des papes. Les derniers fascicules parus sont le : 3e des *Registres de Clément IV* (1265-1268), par M. *E. Jordan*, et le 4e des *Registres de Grégoire IX*, par M. *L. Auvray* (Paris, Fontemoing).

ALLEMAGNE.

H. Gelzer. Die Anfänge der armenischen Kirche (Leipzig, Hirzel). Cette très remarquable dissertation a paru dans les « Berichte der k. sächsischen Gesell-

schaft der Wissenschaften, historisch-phil. Klasse » (1895, p. 109-174). Elle représente un brillant essai de reconstruction des origines de l'Église arménienne d'après les travaux de critique littéraire de von Gutschmid et en laissant de côté, comme dépourvue de valeur historique, l'Histoire arménienne de Moïse de Khoren, dont M. Carrière a montré chez nous les origines tardives et le caractère parfois fantaisiste.

M. Gelzer s'appuie sur Agathangelos et surtout sur Fauste de Byzance, dont il place l'activité littéraire respectivement au milieu du ve et à la fin du vi^e^ siècle. Fauste, le plus ancien des deux, serait bien authentiquement un Arménien, mais il aurait écrit en grec, d'où son surnom, et, appartenant lui-même à la noblesse indigène, il aurait retracé en quelque sorte naïvement l'exploitation du peuple par cette noblesse et par le clergé qui faisait cause commune avec elle.

Sur cette base M. Gelzer reconstruit l'histoire des origines chrétiennes en Arménie à peu près de la façon suivante : Vers l'an 280 le roi Tiridate est gagné au christianisme par Grégoire l'Illuminateur et la religion nouvelle est imposée d'en haut. La noblesse est bientôt gagnée; quant aux grandes familles sacerdotales païennes, elles sont remplacées par des familles sacerdotales chrétiennes, qui conservent les biens sacerdotaux et pour lesquelles la dignité épiscopale est réservée. Cette révolution religieuse aurait été facilitée par le fait que Grégoire lui-même, d'après M. Gelzer, appartenait à une famille de sang royal qui était en possession de la souveraine sacrificature païenne.

On conçoit que dans ces conditions l'évangélisation du peuple n'ait pas été bien sérieuse. La noblesse et le clergé trouvèrent dans le nouvel état de choses une consolidation de leur pouvoir. Mais les conflits entre les détenteurs du pouvoir épiscopal et la royauté ne pouvaient manquer d'éclater dans une pareille organisation. Ces rivalités auraient eu pour résultat au ive siècle le transfert de la dignité ecclésiastique suprême de *katholicos* à une autre famille sacerdotale, celle d'Albianos, à la place de la famille de Grégoire, d'autant que les descendants de ce dernier auraient manifesté plus de goût pour la vie laïque. Cependant l'un d'entre eux, Nerses (360-370 environ), redevient chef de l'Église. Il est disciple et admirateur de Basile de Césarée ; il veut établir une nouvelle organisation ecclésiastique, cherche à introduire de profondes réformes morales et sociales, favorise le monachisme, mais succombe à l'hostilité du roi, qui se débarrasse de lui par le poison et le compromet dans l'esprit des indigènes en l'accusant d'être inféodé à la cause étrangère des Grecs. L'Église de Césarée prit parti pour Nerses ; aussi le roi aurait-il résolu de se passer d'elle. Le catholicos nouveau, pris dans la famille d'Albianos, ne reçut plus la confirmation du métropolitain de Césarée; l'Arménie se rendait indépendante de l'espèce de tutelle assez lâche qu'elle avait admise jusqu'alors de la part de l'Église de Césarée. C'est alors seulement que, d'après M. Gelzer, la capitale religieuse aurait été transférée d'Aschtischat, le vieux sanctuaire principal de

l'époque païenne auquel se rattachait la famille de Grégoire, à Valarschapat (actuellement Etschmiadzin), la ville royale.

Il faut encore signaler l'observation très fine de M. Gelzer sur l'attachement tout particulier de cette Église monarchique et sacerdotale pour l'Ancien Testament, tout comme dans l'Église d'Éthiopie. Les rois et évêques en possession d'un privilège de famille trouvaient dans les livres sacrés des Juifs une sorte de prototype d'origine divine pour l'organisation dont ils bénéficiaient.

BELGIQUE

Les Bollandistes ont publié, au t. XIV des *Analecta Bollandiana* (p. 284-294), un texte grec des *Actes de saint polAlonius de Rome* qni sont un précieux complément du texte arménien, traduit en anglais par M. Conybeare. Ces Actes se trouvent dans un manuscrit de Paris (Græc. 1209), qui renferme aussi ceux de Barnabas, de Philippe, de Timothée, c'est-à-dire de disciples immédiats et collaborateurs des apôtres. Ils ont été pris par les copistes pour les Actes d'Apollos, le compagnon de saint Paul à Corinthe, ce qui n'empêche pas que son martyre ne soit daté du règne de Commode. Il y a lieu de faire une comparaison minutieuse de ce texte grec avec le texte arménien, que les Bollandistes déclarent être encore, à leurs yeux, le témoin le plus fidèle, afin de pouvoir faire sur cette base la critique du récit d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, V, 21).

ERRATUM

Par suite d'une erreur de transmission des épreuves au cours des vacances de l'été dernier, il est resté de nombreuses fautes d'impression dans l'article de M. *Marillier* sur l'ouvrage de M. *E. Tyson, A philological essay concerning the Pygmies of the ancients,* p. 87 et suiv. Il y a lieu de rétablir au moins les quelques lectures suivantes :

P. 88, dernière ligne, *lire :* Brahouis *au lieu de* Brahours.

— 89, ligne 2, *lire* : Jats *au lieu de* Gats.

— 89, ligne 8, *lire* : contes *au lieu de* cartes.

— 90, lignes 1-3 : *les mots* : et c'est ainsi sans doute..... de la personne matérielle *doivent être mis entre parenthèses.*

— 90, ligne 6, *lire* : rapporter *au lieu de* rapprocher.

— 90, ligne 9, *lire* : Commonwealth *au lieu de* Commonweath.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Lefèvre d'Etaples et la traduction française de la Bible, par M. *A. Laune*. 56
Du rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparée, par M. *L. Marillier*. 116
Religion et superstition dans l'Amérique du Sud, par M. *Édouard Montet*. 142
Érasme et Luther, esquisse d'histoire et de psychologie religieuses, par M. *Jean Réville* 156
Le Dieu d'Apulée, par M. *E. Guimet* 241
L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien? par M. *L. Massebieau*. 249
Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes (1re partie), par M. *J. Philippe* . 284

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion Romaine (année 1894), par M. *Aug. Audollent*. 1
Histoire du couvent catholique de Kyoto (suite et fin), par M. *Alfred Millioud* 23
Un congrès des religions à Paris en 1900, par M. *Jean Réville* 73
Textes pehlvis inédits relatifs à la Religion Mazdéenne, publiés et traduits par M. *E. Blochet* . . . . . 99 et 217
Correspondance : Réponses à quelques objections, par M. *Paul Regnaud* . 174

REVUE DES LIVRES

Théodore Reinach. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme (M. *Jean Réville*) 80
L. K. Amitaï. Romains et Juifs (M. *Jean Réville*) 81
G. Ferrero. Les lois psychologiques du symbolisme (M. *G. d'A.*) . . . 82
Edward Tyson. A philological essay concerning the Pygmies of the ancients (M. *L. Marillier*). 87

Pages.

B. T. A. Evetts. The churches and monasteries of Egypt attributed to Abû Ṣâliḥ the Armenian (M. *E. Amélineau*) 90

Kœnigliche Museen zu Berlin. Ausführliches Verzeichniss der ægyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus (M. *E. Amélineau*) . . . 95

E. A. Wallis Budge. The Book of the Dead. The papyrus of Ani in the British Museum (M. *E. Amélineau*) 96

E. W. Hopkins. The religions of Ind'a (M. *Jean Réville*) 179

F. J. Gould. A concise history of religion, t. II (M. *Jean Réville*) . . . 183

A. Bastian. Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seelen (M. *L. Marillier*) 185

P. W. Joyce. Old Celtic romances (M. *L. Marillier*) 186

R. Dvorak. Chinas Religionen (M. *Ed. Chavannes*). 303

J. P. Minayeff. Recherches sur le Bouddhisme (M. *L. Finot*) 307

R. Mariano. Evangelii sinottici. — Evangelio di Giovanni. — Dottrina dei XII Apostoli. — Le Apologie nei primitre secoli. — Buddhismo e Cristianesimo. — Il ritorno delle chiese cristiane all'unità cattolica (M. *T. André*) 309

G. Colucci. La Vita di S. Anselmo da Baggio (M. *Paul Sabatier*) . . . 318

H. de Charencey. Le folklore dans les deux mondes (M. *L. Marillier*) . . 319

Dom Cabrol. Les églises de Jérusalem. La liturgie et la discipline au IVe siècle (M. *J.-B. Chabot*) 328

Edm. Stapfer. Jésus-Christ avant son Ministère (M. *Jean Réville*) . . . 330

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville* :

Enseignement de l'Histoire des Religions : à Paris, p. 190 et 336; à Genève, p. 209; à Chicago, p. 214.

Nécrologie : Joseph Derenbourg, p. 204.

Généralités : Bonet-Maury, Congrès des religions à Chicago, p. 201; Concours de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne, p. 212; A. Lang, Mythes, cultes et religions (trad. Marillier), p. 339; Ed. Montet, Brésil et Argentine, p. 341.

Christianisme ancien : Bernardakis, Manuscrits inédits, p. 192; Amélineau, Manuscrits coptes bilingues du N. T., p. 200; Krenkel, Josephus und Lukas, p. 206; Texte und Untersuchungen, p. 206; Schultze, Archaeologie der altchristlichen Kunst, p. 207; A. Seitz, Apologie des Christentums bei den Griechen des IV und V Jahrh., p. 207; Burkitt, The book of rules of Tyconius, p. 208; Delehaye, Stylites, p. 210; Pentateuque de Lyon complété, p. 338; A. Carrière, Légende d'Abgar dans Moïse de Khoren, p. 342; Samuel Berger, Ancien texte latin des Actes des Apôtres, p. 343; Loisy, Histoire critique du texte et des versions de la Bible, p. 344; Lejay, Saint Césaire d'Arles, p. 344; Gelzer, Anfänge der armenischen Kirche, p. 344; Bollandistes, Actes de S. Apollonios, p. 346.

Christianisme du moyen âge : Valois, Le titre « roi très chrétien », p. 195 ; Müntz, Épées bénites de Noël, p. 195; Malnory, Règles monastiques à Luxeuil, p. 203; Beaudouin, Saint François d'Assise, p. 204; Jordan, Registres de Clément IV, p. 344; Auvray, Registres de Grégoire IX, p. 344.

Histoire de la Réformation : Stehelin, Zwingli, p. 210.

Christianisme moderne : Viénot, Vie ecclésiastique et religieuse de Montbéliard au XVIIIe siècle, p. 341.

Mazdéisme : Tiele, Antiquité de l'Avesta, p. 210.

Islamisme : Hartwig Derenbourg, Autobiographie d'Ousâma, p. 199; Al-Fakhrî, p. 199.

Judaïsme : Dieulafoy, Les causes du prophétisme, p. 194; Théodore Reinach, Bataille de Megiddo, p. 197; Oppert, Cadytis-Hiérapolis, p. 197; Ryle, Philo and Holy scripture, p. 207; Conybeare, Philo about contemplative life, p. 208; Charles, Ethiopic version of the Hebrew book of Jubilees, p. 208.

Religion assyro-babylonienne : Scheil, Inscription de Nabonide, p. 192; Oppert, Dieu banquier de Sippara, p. 197; Quentin, Inscription inédite d'Assurbanipal, p. 344.

Autres religions sémitiques : Clermont-Ganneau, Tanit, Déméter et Perséphoné, p. 192 et 193; Héron de Villefosse, Fouilles à Carthage, p. 194; Clermont-Ganneau, Mausolée d'El-Amrouni, p. 196, et Peleia-Ascalon, p. 197, et Israélite adorant Horus, p. 197 ; Halévy, Nouvelles inscriptions, le dieu Bilharrân, p. 197-198; Hartwig Derenbourg, Inscription minéenne d'Égypte, p. 199; Jupiter Sapphatonien, p. 338.

Religions de la Grèce et de Rome : Helbig, L'art mycénien, p. 192 ; Foucart, Mystères d'Éleusis, p. 192 et 201 ; Héron de Villefosse, Trésor d'argenterie romaine, p. 192 ; Bréal, Traces de la religion étrusque chez les Romains, p. 192; Salomon Reinach, Minerve archaïque, p. 195; Weil, Nouvel hymne de Delphes, p. 196; Homolle, Le temple de Delphes, p. 196, et Code de la phratrie des Halyades, p. 197; Homolle, Trésor de Siphnos, p. 197; de La Ville Mirmont, Apollonios et Virgile, p. 203 ; Navarre, Organisation du théâtre athénien, p. 203; Maass, Untersuchungen zur griechischen, rœmischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, p. 205; Baumgarten, Seneka und das Christenthum, p. 206; Aall, Der Logos bei Heraklit, p. 206; Hild, Génie d'Apollon en Gaule, p. 338; Maspero, Objets égyptiens trouvés à Éleusis, p. 338.

Religions de l'Asie centrale : Huth, Inschriften von Tsaghan Baiching, p. 206; Dvorák, Chinas Religionen, p. 206.

Religions de l'Inde : Pramatha Nath Bose, Hindu civilisation during British rule, p. 209.

Religions de l'Indo-Chine : Aymonier, Voyage dans le Laos, p. 198.
Religion gauloise : S. Reinach, Galates, p. 203.
Religion finnoise : Kaarle Krohn, Les leçons professées par Julius Krohn, p. 213.
Folklore : Revue ethnographique de Moscou, p. 213.
Concours de l'Académie des Inscriptions, p. 339.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

BINDING DEPT. JUN 10 1959

BL
3
R4
t.31-32

Revue de l'histoire des religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY